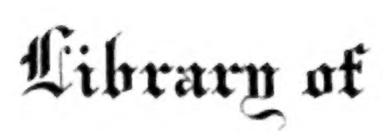

Princeton University Library
32101 065976001
Digitized by Google

007
597





Princeton University.

Digitized by Google

UNIVERSITY LIBRARY,
PRINCETON, N.J.

Digitized by Google

S. W. B.

no 182.

Digitized by Google

Neues
philosophisches allgemeines
Real-Lexikon

oder

Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften

in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln.

Aus verschiedenen Schriftstellern gezogen

von

Johann Christian Lossius
Professor zu Erfurt.

Dritter Band.

Erfurt,
bei J. E. G. Rudolph.
1805.

Digitized by Google

6007
.597
v.3
(RECAP)

Digitized by Google

L.

L a c h e n.

Anthropologie.

Das Lachen wird im eigentlichen Verstande nur vom Menschen gesagt; weswegen auch einige alte Philosophen die Fähigkeit zum Lachen, als ein unterscheidendes Merkmal des Menschen von den Thieren ansahen, und den Menschen durch ein, mit der Fähigkeit zum Lachen begabtes beseeltes Geschöpf definirten. Vermuthlich, weil nur der Mensch beurtheilen kann, was komisch, lächerlich oder possierlich ist. Im uneigentlichen Verstande gebrauchen es die Dichter von der leblosen Natur, und lassen Blumen, Wiesen und Fluren lachen; wodurch aber weiter nichts gesagt werden will, als daß sie durch ihren Anblick das Gemüth des Menschen für Heiterkeit und Fröhlichkeit stimmen können.

Wir verstehen darunter diejenige körperliche Handlung, wodurch stoßweise (gleichsam konvulsivische) Ausathmung der Luft, mehrentheils mit gleichartigen Tönen


Digitized by Google

der Stimme und fröhlichen Gesichtszügen verbunden, eine zwar seltsame, aber doch nicht unangenehme fröhliche Gemüthsbewegung angekündiget wird. Steigt es bis zum Affect, so ist es, mit Kant zu reden, eine konvulsivische Fröhlichkeit *). Es ist eine ausgemachte Sache, daß das Lachen seinen Grund hat in der Vorstellungskraft. Es geht jederzeit ein Urtheil von etwas ungereimten, widersprechenden, neuen oder unerwarteten voraus. Sobald wir das Urtheil bilden wollen, zeigt sich das Gegentheil, und eben das ist es, was zum Lachen reizt. Aber nicht jeder Widerspruch und nicht jedwede Unschicklichkeit oder Ungereimtheit erzeuget ein Lachen. Trift dieselbe ehrwürdige Dinge, oder wird dadurch die Achtung einer Person unverdienter Weise Preiß gegeben; so mag der Einfall noch so komisch scheinen und noch so lächerlich seyn; wohldenkende Menschen werden, wenn sie Zeugen dabei seyn müssen, immer ein Mißvergnügen dabei empfinden, wodurch das Lächerliche verdrängt oder überwogen wird. Von der Art waren mehrere Einfälle von Voltäre. So stellte er einstmalen einem Fremden, der ihn besuchen wollte, seinen Sekretär, welcher mit seinem Zunamen Adam hieß, mit diesen Worten vor: Voila Monsieur Adam, mais c'e n'est pas le premier homme du monde und — als einst ein Deutscher zu ihm kam, rief er sogleich seinem Bedienten: „Bringt was zu Trinken herauf, es ist ein Deutscher da" — **). Wir führen dieses nur an, um daraus zu schließen, daß das Ungereimte oder Widersprechende, wenn es zum Lachen reizen soll, unschädlich und nicht nachtheilig seyn dürfe. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß oft solche Dinge bisweilen belacht werden; man

*) S. Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 209.

**) Biörnsähls Briefe.

Digitized by Google

man wird aber auch auf der andern Seite wohldenkende Personen sagen hören: „wie könnt' ich doch über so etwas lachen? Ist aber der Nachtheil nicht bezwecket gewesen, sondern wird vom Zufall herbeigeführt, so mag es wohl ein Gegenstand des Lachens seyn. So gratulirte man einstmalen in einer Gesellschaft einem jungen Geistlichen, der zum erstenmale Beichte gehöret hatte. Ich danke ihnen, sagte der Geistliche, aber es ist kein gutes Omen für mich, meine erste Beichttochter war eine Ehebrecherin. (Jedoch ohne ihren Namen zu nennen, wie sich's von selbst versteht). Nicht lange darauf trat eine Dame in das Zimmer und freute sich sehr den Geistlichen hier zu finden. Man fragte sie, ob sie den Herrn kenne? Ey freilich! Ich bin ja seine erste Beichttochter gewesen. Hier konnte sich Niemand des Lachens enthalten.

Die Wahrnehmung der unschädlichen, ich möchte fast lieber sagen, unschuldigen Ungereimtheit wird aber urplötzlich vom Lachen begleitet, und es läßt sich kein Zeitverlust, keine Zwischenzeit, zwischen dem einen und dem andern deutlich wahrnehmen, geschehen und lachen scheint Eins zu seyn, und je stärker man dasselbe oft, wie man zu sagen pflegt, verbeisen will, desto gewaltsamer und unwiderstehlicher platzt es hernachmals los. Ich bemerke dieses nur deswegen, 1) was für Gewalt das Vorstellungsvermögen, besonders die Einbildungskraft auf den Körper haben muß. 2) Daß hier keine Hypothes zureiche diesen Einfluß des Gemüths auf den Körper zu erklären.

Das Ja und Nein zu gleicher Zeit, scheinet eigentlich, wenn wir dabei überraschet werden, das Charakteristische des Lächerlichen zu seyn. Der Gegenstand macht, daß wir unser Urtheil, das wir kurz zuvor gefaßt hatten, schnell wieder ändern müßen. Die Wahrheit zu sagen, belachen wir eigentlich die Erscheinung

Digitized by Google

als einen Gemüthszustand, oder unsere eigene innere Situation und den Kontrast, welcher durch die schnelle Abwechselung entgegengesetzter Situationen in uns entsteht. Da wir aber hievon die Ursache oder Veranlassung außer uns in einem Objekte zu finden glauben, so sehen wir das Objekt selbst als lächerlich an.

Man hat sich die körperlichen Veränderungen und Bewegungen folgender Maasen erklärt. Das fünfte Nervenpaar erstreckt sich durch das ganze Angesicht des Menschen, und hängt mit dem Zwergfelle zusammen durch zwei oder drei Aeste oder Zweige, welche es in den Nerven des Zwergfells sendet. Durch eine angenehme Bewegung der Immagination wird das Zwergfell zugleich mit dem Herzen, durch die Zusammenkunft der Nerven in die Höhe gehoben, und gleichsam zu wiederholten Aufhüpfen gereizt. Diese Bewegung theilt sich der Lunge mit dadurch, daß das Blut aus dem Herze häufiger nach der Lunge getrieben wird. Daher das stoßweise, convulsivische wiederholte Ausathmen, und wegen des Zusammenhangs der Nerven des Diaphragma mit den Gesichtsnerven, die Uebereinstimmung des Mundes, der Stimme, des Angesichtes und der Geberden mit dem Lachen der Brust. Eben hieraus hat man das sogenannte Sardonische Lachen,*) oder das Lachen wider Willen erklärt, welches oft in den grösten Schmerzen

*) Nach dem Salust, war das Sardoische oder Sardonische Kraut dem wilden Eppich ähnlich, welches unserem sogenannten Mutterkraute oder der Melisse gleich kommt, und nach dem Plinius in Sardinien wächst, und apum risus genannt wurde. Wer dasselbe kostete, dem wurden vor Schmerz die Lippen verzogen, und er sahe sterbend aus wie einer der lacht Daher die Redensart: ridere risum Sardonium, zu seinem Unglück lachen. S. Erasmus Chil. 3. Cent. 5.

Digitized by Google

zen unaufhaltlich ist. Von der Art war das Lachen jenes Prälaten, wie die Fabel sagt, welcher an einem Geschwür im Halse gestorben wäre, wenn nicht sein Affe die Inful desselben aufgesetzt, und sich im Spiegel beschauet hätte, worüber der Prälat so herzlich lachen mußte, daß sein Geschwür von der Erschütterung aufplatzte.

Der Hauptpunkt ist aber hierdurch keineswegs erklärt, wie nämlich die Imagination solche große Dinge thun, und im Körper solche Bewegungen hervor zu bringen im Stande sey. Die hohe Röthe der Wangen des Lachenden, und die Wärme die dadurch in seinem Körper verbreitet wird, läßt sich wohl erklären, wenn einmal die Erschütterung der Nerven ist verursacht worden; wie aber alles dieses durch Vorstellungen gewürkt werde, sieht man daraus noch nicht ein. Und wir kehren daher lieber zu unserm Begriffe wieder zurück.

Es giebt Menschen, die über alles lachen, und giebt Menschen, die nur wenig und selten lachen, und wiederum andere, welche heute d. i. in einer andern Lage viel, und morgen wenig oder über gar nichts lachen. Dieser Unterschied läßt sich, wie ich glaube, so erklären. Die Dinge worüber wir lachen, oder eigentlicher, die Situationen der Seele, welche das Lachen veranlassen, haben allemal nach unserm Urtheile etwas komisch-ungereimtes, widersprechendes oder scheinbar unmögliches zum Grunde, und der seltsame Zustand unseres Gemüths entsteht aus der Ungewißheit unseres Urtheils, nach welchem zwei widersprechende Dinge gleich wahr scheinen. Mangel an Einsicht des Verstandes, verbunden mit lebhafter Einbildungskraft und einem reizbaren Nervensystem, können daher bei solchen die Ursache werden, über jede Kleinigkeit zu lachen. Sie können sich das Räthselhafte in dem komischen ungereimten nicht erklären, und sind zufrieden, wenn sie nur durch die fröhliche

Ab-

Abwechselung ihrer Gemüths-Situationen angenehm unterhalten werden. Dieses sind die eigentlichen Lacher schlechthin. Man wird bei solchen finden, daß sie sich mehrentheils auf das Spaßmachen legen und immer die ersten sind, welche uber ihren, oft frostigen Scherz aus vollem Halse lachen. Größere Einsicht des Verstandes verbunden mit correctem Geschmack würdiget nur das unerwartet komische Ungereimte mit feinerm Witz vereinigte Neue mit gemäßigter Fröhlichkeit zu belachen, und da dieses nur selten ist, so lachen sie selbst nur selten. Ist die Seele durch unangenehme Ereignisse nicht zur Empfänglichkeit des Fröhlichen gestimmt, so wird die auf der Stelle zu ernsthaften Betrachtungen gestimmte Thätigkeit derselben durch das Lächerliche gehemmt, und erreget, anstatt des Lachens, Ekel und Verdruß. Die Stimmung und Veränderung der Situation der Seele macht daher auch, daß wir etwas heute lächerlich finden, das es zu anderer Zeit und unter andern Umständen für uns nicht ist.

Man theilt das Komische, welches etwas Lustiges oder Lächerliches bedeutet, in das niedrig Komische, in das mittlere und in das hohe Komische. Das niedrig Komische ist eigentlich das Possierliche, das durch seine Ungereimtheit lächerlich ist, und ist der Gegenstand des Gelächters (Cachinnus.) Zum mittlern Komischen gehört die Materie die durch feinen Witz, so wie er unter Personen von guter Lebensart im Gang ist, durch Handlungen und Sitten der feinern Welt, und das, was die Römer Urbanität nannten, ergötzend und angenehm wird. Dies ist der Gegenstand des sanften, ruhigen und affectlosen Lächelns. Dieses ist der Grund von der Eintheilung des Lächerlichen in das ungereimte und in das abentheuerliche, welche mehrere andere Arten unter sich begreift. Das erste entsteht aus dem Widersprechenden. Wenn ein Gek klug, eine häßli-

häßliche Alte jung und schön thut, oder wenn man im Reden den Widerspruch sichtbar macht. Z. B. wenn der Vater zu seiner Tochter sagt: Ich will dich nicht zwingen diesen Mann zu nehmen; thust du's aber nicht, so breche ich dir den Hals. Dieses ungereimte Lächerliche hält Voltaire für das einzige Lächerliche, weil es ein lautes Lachen erwecke. *) Aber ohne allen Grund. Es fällt dasselbe mehrentheils ins Niedrige. Personen von Geschmack verlangen etwas feines, der Widerspruch darf nicht sogleich in die Augen fallen, es muß einiger Scharfsinn dazu gehören ihn zu fühlen, oder das Ungereimte muß seltsam und ausserordentlich seyn. Auch das Unwahre und Unvollkommene, wenn es bis zur Ungereimtheit steigt, ist ein Gegenstand des Lächerlichen dieser Art. Beispiele finden sich überal, besonders häufig in Butlers Hudibras. Der Dichter beschreibt daselbst unter andern seinen Held, Sir Hudibras, von Seiten seiner theologischen Gelahrtheit, mit folgenden satyrischen Zügen. „Er (Hudibras) warf dunkle und subtile Fragen auf, die er in einem Nu wieder auflösete, gleichsam als ob die Theologie sich die Krätze geben ließe, damit sie hernach die Lust genösse, sich kratzen zu lassen, oder als ob sie durch allerlei Zweifel sich wie ein Marktschreier tiefe Wunden schnitte, um nur zu zeigen, wie leicht und ohne Schmerzen die Glaubens-Wunden sich wiederum heilen lassen; obschon wir durch eine traurige Erfahrung gelernt, daß sie doch immer Narben zurück lassen. Er wuste, wo das Paradies ge-

*) J'ai cru remarquer qu'il ne s'élève presque jamais des éclats de rire universels qu' à l'occasion d'une meprise. — Il y a bien d'autres genres de comique — mais je n'ai jamais vu celqui s'appelle rire de tout son coeur — que dans ces cas approchans de ceux, dont je viens de parler. Enfant prodigue in der Vorrede.

gestanden, konnte sagen, unter welchem Grade es liege, und wies es euch bald unter, bald über dem Monde, je nachdem er in der Laune war; wuste was Adam geträumet, als seine Braut aus dem Closet seiner Seite hervortrat; ob sie der Teufel durch einen hochteutschen Dollmetscher versucht? Ob sie und ihr Mann einen Nabel gehabt? Wer die Musik zuerst schmiedbar gemacht habe? Ob die Schlange vor dem Falle gespaltene oder gar keine Füße gehabt? Alles dieses enträthselte er ohne Glossen und Commentarius den Augenblick, mit Worten und Redensarten, deren die Leute sich zu bedienen pflegen, wenn sie die Sache, wovon die Rede ist, fahren lassen, oder sie aus dem Gesichte verlohren haben. — Von Seiten seiner Religion gehörte der Ritter unter diejenigen, welche Gott, einem andern zum Trotze, mit Sünden für die sie passionirt sind, sich so absinden, daß sie hingegen andere, für die sie keine Neigung haben, verdammen. Ehe kündigen sie ihren liebsten Gegenständen den Krieg an, als daß sie unrecht haben wollen; hadern mit Rosinen-Pasteten, verkleinern ihren besten und liebsten Freund plumporridge (Suppe mit Rosinen), streiten sogar wider Spanferkel und fette Gänse, und fluchen dem Eyerkuchen durch die Nase. Diese grimmige Religion wählte sich, wie Mahomed ihre Apostel, aus dem Esel- und Tauben-Geschlechte, mit welchen unser Ritter von Seiten des Witzes und der Gemüthsart in so naher Verwandschaft stund, daß es schien, als ob Unsinn und Heuchelei über sein Gewissen das jus patronatus hätten? *)

Ferner gehört hieher auch das Lächerliche, welches durch Mißdeutung der Worte und sonst wahrer Gedanken hervorgebracht wird. In **Nicolai's Sebaldus** Noth-

*) **Butlers Hudibras.** Erster Gesang. S. 14. ff.

Nothanker will ein Herrnhuter einen rohen Menschen bekehren und bittet ihn sehr beweglich, er möchte doch zum Lamme sich wenden. Ach, sagte dieser, „ich komme so eben aus dem Lamme — da ist sauer Bier". —

Das abentheuerliche Lächerliche entsteht aus höchst seltsamer Verbindung der Dinge, davon kein Grund anzugeben ist. Ein Beispiel haben wir so eben aus dem Hudibras gegeben, wo man mehrere fast in jedem Gesange findet.

Sulzer theilt das Lachen in das reine blos belustigende, und in ein solches, das mit andern Empfindungen zugleich vermischt ist. Das erste entsteht aus blos zufälligen Dingen, wie bei seltsamen possierlichen Begebenheiten. Entsteht es aber aus Einfalt, so mischt sich schon ein kleiner Hang zum Spott mit ein. Entsteht es aus Narrheit und trift Personen, denen wir nicht gewogen sind, oder die wir hassen, so wird es ein spöttisches oder auch wohl Hohngelächter. *)

Diejenige Art des Lachens, welche aus dem Kützel entsteht, hat kein Urtheil oder Vorstellung zum Grunde, es ist erzwungener und convulsivscher Art, und den Kützel selbst, könnte man beschreiben durch eine schmerzhafte angenehme Empfindung (dolorifera voluptas) aus einer gewissen Berührung der Haut in der Gegend des Zwergfells, oder an den Fußsohlen, oder unter den Armen. Es ist ein Lachen wider willen.

Kant rechnet das Lachen unter die Affecten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert. Das gutmüthige Lachen; sagt er, stärkt, durch die heilsame Bewegung des Zwergfells das Gefühl der Lebenskraft. Es mag nun ein gedungener Possenreiser (Harlekin) seyn, der uns zu lachen macht, oder ein zur Ge-

*) Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.

Gesellschaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk, der nichts Arges im Sinne zu haben scheint, der es hinter den Ohren hat und nicht mit lacht, sondern mit scheinbarer Einfalt eine gespannte Erwartung (wie eine gespannte Seite) plötzlich losläßt: so ist das Lachen immer Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche dieses weit besser befördert, als es die Weisheit des Arztes thun würde" *).

Lange Weile.

Anthropologie.

Die lange Weile ist eine Art von heimlichen Schmerz, obgleich unter allen Schmerzen der geringste, aber doch ein Schmerz, welcher entsteht aus Mangel an Unterhaltung und Beschäftigung. Ein Zustand, in welchem der Mensch das große Leere seines Kopfes und Herzens fühlt. Man muß diesen Zustand nicht verwechseln mit der Ruhe oder mit den sogenannten Erholungsstunden (otium) noch weniger mit Faulheit. Ruhe nach Arbeit oder Erholungsstunden sind angenehm und erquickend; die lange Weile hingegen ist drückend und verursacht Gähnen. Das Unangenehme dieses Zustandes läßt sich erklären, aus dem Grundtriebe der menschlichen Natur, dem Antriebe zur Thätigkeit. Vermöge desselben, trägt der Mensch ein Verlangen sich immer zu mit Ideen, d. i. mit Etwas zu beschäftigen, er will in jedem Augenblicke sich seines Daseyns erinnern, und das Einerley seiner Situation vermeiden. Der Mangel an Unterhaltung und Beschäftigung scheinet den Antrieb zur Thätigkeit zu hemmen, dieses führt ihn in sich selbst, und er zählt die Augenblicke bis zur Erscheinung

*) Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 218.

nung eines neuen, oder wenigstens andern Gegenstandes, der das Einerlei seiner Situation zu ändern vermag. Ein reichhaltiger Kopf hat daher selten lange Weile, er kann sich durch sich und aus sich selbst unterhalten; ausser wenn er aus Noth oder des Wohlstandes halber einer geistlosen Gesellschaft beiwohnen, oder eine schlechte Rede mit anhören muß. Der satyrische Kopf noch weniger, weil er auch in dem Schlechten Nahrung seiner Laune findet. Der Mangel an Unterhaltung ist eine Art von Lähmung der Geisteskraft, und ein solches Gefühl verursachet natürlicher Weise Unlust oder Schmerz, so wie etwa ein Mensch von lebhaftem Temperamente sich gegen die Fesseln sträubt, welche man seinen Füßen anlegen will

Um sich dem Verdruß der langen Weile zu entziehen, sucht er Gelegenheit sich zu beschäftigen, und aus Mangel ernsthafter Beschäftigungen sucht er sich blos zu zerstreuen und verfällt auf Amüsements und blose Zeitvertreibe. Aber der Unterschied liegt nur darinne, da auf der andern Seite die Neigung zur Gemächlichkeit und Ruhe in seiner Natur, obwohl in periodischer Wiederkehr dem Antriebe zur Thätigkeit entgegengesetzt ist, so wünscht er zwar, aus Haß gegen die lange Weile, thätig zu seyn, aber auf eine Art die ihm nicht beschwerlich wird und nicht viel Mühe und Anstrengung kostet. Er wünschet viel zu wissen, ohne sich bemühen zu dürfen etwas zu lernen, und das aus Gehorsam gegen diese beiden widrigen Kräfte, den Antrieb zur Thätigkeit und den Hang zur Ruhe. Hieraus läßt es sich begreifen, warum die Menschen lieber Meinungen annehmen, als der Vernunft Gehör geben. Sie nehmen in den ersten Jahren ihres Lebens ohne Unterschied alle Begriffe an, die man ihnen vorträgt, sie mögen wahr oder falsch seyn. Aber das ist auch wahr, daß die lange Weile, ob sie gleich zu Thätigkeiten auffordern mag,

nicht eben gewöhnlich sehr erfindungsreich ist. Ihr Antrieb ist nicht von der Kraft, die uns große Unternehmungen ausführen, und große Fähigkeiten zu erlangen lehret. Sie erzeuget keinen Lykurg, Pelopidas, Homer, Archimedes, und Milton. Nur große Leidenschaften können Thaten hervorbringen, wie jene des Cäsars oder Cromwells. Unterdessen hat doch die Natur den Menschen unter die Aufsicht dieses Gesetzes gegeben, damit er die Zeit nicht tödte.

Es kommt hier auch vieles auf den Unterschied des Alters, des Geschlechts, der Lebensart des Charakters, der Kenntnisse und der Talente an, welche bey einem Menschen vorzüglich angebauet sind, ingleichen auf das besondere Interesse eines jeden. Ein Mann von reifen Verstande und gesetzten Alter, hat in Gesellschaft junger unverständiger Laffen, viel lange Weile, welche sogar in Ekel und Verdruß übergeht wenn ein Geck alt und klug thun will, und mit einem decisiven Tone über alles abspricht, als wenn er die Welt in seinem Kopfe trage. Die Verschiedenheit des Interesse und der wenig angebauten speculativen Vernunft, wird Personen, die es gemächlicher finden mit Phantasie und Einbildungskraft oder Gedächtniß zu spielen, in Gesellschaft tief denkender Philosophen zum Gähnen bringen. Umgekehrt, haben diese das gleiche Schicksal. Der Grund von allem liegt zuletzt darinne, ob die Unterhaltung gerade denjenigen Theil des Kopfs trift, welcher am wenigsten angebauet ist, da hat die Thätigkeit die wenigste Aufforderung und wird mehr gehemmt, als frey gemacht, daher ein Gefühl der Leerheit und daher die lange Weile.

Das beste Mittel gegen die lange Weile ist, das zu thun, wozu man auf der Stelle berufen ist, und der Arbeit nicht den Zeitvertreib vorzuziehen. Sonst

macht

macht man sich das Leben zur Last, und klagt alsdann darüber, daß es eine Last ist.

Laster.

Moral.

Laster ist eine Fertigkeit, dem erkannten moralischen Gesetze willkührlich entgegen zu handeln. Der Mensch wird nicht lasterhaft gebohren; da er aber auf der einen Seite ein Sinnenwesen ist, so hat er in der ersten Zeit seines Daseyns, da seine Vernunft noch nicht die gehörige Reife erhalten hat, einen Hang, seine sinnlichen Neigungen und Begierden ohne Unterschied zu befriedigen, seine Begierden sind hier sein einziges Gesetz. Sobald aber in der Folge die Vernunft, das Sittengesetz ihm ankündigt und unbedingt von ihm fordert, alle seine Neigungen demselben zu unterwerfen, so entsteht ein Kampf, zwischen den Forderungen des Gesetzes, und dem Hange die sinnlichen Neigungen, ohne weitere Untersuchung, ob die Befriedigung derselben sittlicher Weise geschehen könne, oder nicht, zu befriedigen. Ist nun der letztere so stark, daß der Mensch alle Anforderungen des Gesetzes abweißt, dergestalt, daß das moralische Gesetz gegen die Neigung nichts ausrichten kann, und, anstatt dem Gesetze seine Neigung unterzuordnen, er vielmehr dasselbe hintansetzet und der Neigung die Oberhand läßt, so kehrt er die moralische Ordnung um. Im Fall nun durch öftere Wiederholung, diese Handlungsweise bey ihm zur Fertigkeit wird, daß er sich in allen vorkommenden Fällen darnach bestimmt, so wird man ihn im eigentlichen Verstande lasterhaft nennen müssen.

Die lasterhafte Gesinnung wird entweder bezogen, auf das reine, formale, oder auf das angewandte Gesetz. Im ersten Fall giebt es nur ein Laster. Da ist die

die Form, der innerlich ſubjektive Grund, dem Sitten=geſetz immerzu entgegen zu handeln. Denn es giebt nur ein reines formales Geſetz. Im andern Fall giebt es viele, weil der Materie nach die Anwendung des Geſetzes mannichfaltig iſt, und zur Vernachläſſigung deſſelben viele Fertigkeiten gehören. In dieſem Ver=ſtande lehrten die Stoiker richtig. Es giebt nur eine Tugend; alſo giebt es auch nur ein Laſter *). Näm=lich alle Tugenden haben das Formale, die Uebereim=ſtimmung mit dem Geſetz, und alle Laſter die Nicht=übereinſtimmung mit demſelben gemein. In dieſem Verſtande kann geſagt werden: wer ein einiges Geſetz übertritt; der hat die andern alle übertreten. Dieſes hat nicht den Verſtand, als wäre ein Ehebrecher, zu=gleich ein Dieb oder Mörder; ſondern, die Unreinig=keit ſeiner Geſinnungen, die Fertigkeit dem Geſetze ent=gegen zu handeln, iſt als Form des Laſters, bey ihm dieſelbe, wie bey andern Laſterhaften. Das Gegentheil lehrt, aber, wie mich deuchtet, aus unzureichenden Gründen, Eberhard in ſeiner Sittenlehre der Ver=nunft, S. 103. Ob er gleich S. 94. ausdrücklich behauptet hatte: es giebt in Anſehung des Formel=len nur Eine Tugend, nämlich die Uebereinſtim=mung mit den Naturgeſetzen; ſo ſagt er doch S. 103.: Die Tugenden, und alſo auch die Laſter ſind einander nicht gleich, ſowohl als Fertigkeiten, als auch in Anſe=

*) Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur. — Sequitur igitur vitia sint paria, siquidem prauitates animi recte vitia dicuntur. Atqui quoniam pares viertutes sunt, recte etiam facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent; itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, sint aequalia necesse est.) Cic. Parad. III.

Ansehung ihrer Sittlichkeit. Es kann dieses nicht blos auf das Materiale des Lasters gehn, wegen des Begriffs der Fertigkeit und scheinet daher einen Widerspruch mit dem vorhergehenden zu machen.

In Hinsicht des Materiellen aber giebt es verschiedene Grade des Lasters. Je größer und wichtiger die Pflichten sind, und jemehr ein Laster der Tugend und Pflicht Widerstand leistet, desto größer und stärker ist dasselbe.

Dasjenige im Menschen, was ihm die pflichtwidrigen Handlungen erleichtert, ihn dazu reizet, und im Gegentheil die Ausübung pflichtmäßiger Handlungen erschweret, heißt natürliche Anlage zum Laster. So wie es etwas Angebohrnes in der Tugend giebt, so giebt es auch etwas Angebornes in Laster. Es thut dasselbe dadurch dem Laster Vorschub, daß es die sinnlichen Reize und natürlichen Neigungen befriediget, welche, ohne das Sittengesetz um Rath zu fragen, befriediget seyn wollen. Diese Anlagen können von tausend zufälligen Ursachen herrühren, die nicht in der Gewalt des Menschen gestanden haben, und können daher, als solche, und in wiefern der Mensch durch seine Willkühr nichts beigetragen hat, nicht zugerechnet werden. Aber da das moralische Gesetz unbedingt gebietet, alle Neigungen von dem obersten Grundsatz aller Sittlichkeit abhängig zu machen und die Reize der Sinnlichkeit und der Neigung nicht anders als auf eine moralische Weise zu befriedigen und wenn dieses nicht möglich seyn sollte, sie gänzlich abzuweisen; so muß es auch möglich seyn, daß ein Mensch von vielen Anlagen zum Laster, dennoch tugendhaft seyn könne. Denn sonst könnte dieses das Sittengesetz nicht fordern. Um desto größern Werth wird seine Tugend haben, je stärker und größer die Anlage zu dem entgegengesetzten Laster in seiner Natur war. Sokrates sagte von sich, daß er die Anlage

zu den größten Lastern in sich gehabt hätte, die er aber der Vernunft unterworfen und besiegt habe. Diese natürliche Anlagen können sowohl in den natürlichen Erkenntniß- und Begehrungskräften, als in dem natürlichen Baue des Körpers, dem Temperamente desselben, in natürlicher Schwäche, in dem Mangel oder Ueberfluß der Säfte u. s. w. liegen. Außer den natürlichen Anlagen, giebt es noch sehr viele andere äußerliche Veranlassungen, welche den Keimen der lasterhaften Neigungen günstig sind, daß sie frühzeitig hervorschießen und nach und nach zu Fertigkeiten werden. Dahin gehören, Erziehung, Beispiele, Umgang und Gesellschaften, Moden und Modeton und gegebene Aergernisse. Diese Begünstigungen nehmen die Menschen viel leichter und williger auf, nach der Erfahrung, als die diesen entgegengesetzten Veranlassungen zur Pflicht, nach dem Sprüchworte: nitimur in vetitum. Allen diesen entgegen zu arbeiten, ist der Zweck der Sittenlehre.

Da wir hier nur vom Laster überhaupt sprechen, so übergehe ich die verschiedenen Arten derselben, nebst ihren Eintheilungsgründen, welche ohnehin in ihren besondern Artikeln anzutreffen sind. Man sehe aber einstweilen hierüber Ehrhard Schmid Versuch einer Sittenlehre.

Wir haben gesagt: dem Laster entgegen zu arbeiten, sey der Zweck der Sittenlehre. Es hat nicht an den Bemühungen der Moralisten gefehlt diesen Zweck zu erreichen; demohnerachtet traue ich mir zu behaupten, daß das verflossene Jahrhundert, bis auf den heutigen Tag, was das Thun betrifft, nichts gewonnen hat. Der Laster sind nicht weniger und die Menschen, was die eigentliche Sittlichkeit anlanget, nicht besser geworden. Es versteht sich, im Durchschnitte genommen; denn daß hie und da einzelne Menschen eine höhere Stufe erreicht haben, wird Niemand in Abrede

Abrede seyn; aber im Ganzen steht die Menschheit, so weit Erfahrung ihre Geschichte übersehen läßt, Troß den Lobsprüchen des vorigen Jahrhunderts, noch immer auf dem alten Flecke, wo sie nicht gar, was die praktische Sittlichkeit betrifft, rückwärts gegangen ist. Ich bin der Meinung, daß Wissen und Verfeinerung zugenommen, Sittlichkeit aber verloren hat. Das erste beweisen die am Tage liegenden Künste und Wissenschaften von aller Art. Von dem andern wird sich jeder unpartheiische Beobachter, wenn er nur einen aufmerksamen Blick auf die Vorzeit werfen, und diese mit der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschen vergleichen will, leicht überzeugen, von Höfen bis zur Hütte, werden sich ihm eine Menge Beweise aufdringen, die diese Wahrheit bestätigen. Es ist wahr, die jetzige Stufe der Verfeinerung und des Wissens hatten unsere Vorfahren nicht bestiegen. Aber dieser Mangel wurde bey ihnen, durch bürgerliche Tugend, weit aufgewogen. Mehr Treue und Glauben, weniger Meineide, weniger Betrug, weniger heimliche Ränke, mehr weibliche Zucht und Ehrbarkeit (welche unser verfeinertes Jahrhundert Einfalt und Mangel an Lebensart nennet) mehr Schaamhaftigkeit als einer Tochter der Keuschheit, mehr wahre Freundschaft, weniger Verschwendung, mehr Häuslichkeit und gute Wirthschaft, mehr Gottesfurcht und Religion, war gewiß unter ihnen anzutreffen. Der Aufruf: Was werden die Leute dazu sagen, war ein mächtiger Antrieb zu allen bürgerlichen Tugenden, man trug Achtung für das Urtheil des bessern Theils des Publikums, wodurch wenigstens grobe Ausschweifungen verhütet wurden. Unser elegantes Jahrhundert nennet dieses altväterische Sitten und Erfindungen mürrischer Moralisten. Statt guter Erbauungsbücher, deren man sich jetzo, mit denselben in der Hand Besuche anzunehmen, schämet, müssen auf den

Toiletten, Modenalmanache, Romane und Schauspiele liegen, um den Titel einer Dame von Geschmack zu verdienen. Kurz, die Sitten, (wenn man dieses Wort so gebrauchen oder besser mißbrauchen soll) mögen vielleicht unter uns verfeinert, aber nicht verbessert seyn.

Ich vermuthe nicht, daß man mir den Einwurf machen werde, da ich hier eine kleine Parallele gezogen habe, zwischen den Sitten der Vorfahren und unserer Zeitgenossen, als verdienten jene namhaftgemachten Tugenden, diesen Vorzug nicht, indem sie doch nur aus Eigennutz, Selbstliebe und aus Hoffnung zu gewinnen auf der einen, und aus Furcht zu verlieren, d. i. aus Besorgniß einer unangenehmen Lage in unserem Zustande, größtentheils entstanden wären, die reine und ächte Quelle sey ihnen doch noch unbekannt gewesen, wodurch sich reine Sittlichkeit vom glänzenden Laster unterscheide. Ich rede hier blos von sogenannten bürgerlichen Tugenden, wo man nicht sowohl auf ihre Moralität in engster Bedeutung, als auf ihre Legalität sieht. Es ist überhaupt ohnmöglich, die Pohlhöhe, daß ich mich so ausdrücken darf, der wahren, innern Sittlichkeit und reinen uneigennützigen Tugend in irgend einem Zeitalter, bey einer Nation zu bestimmen, indem es der Mensch nur allein von sich selbst wissen kann und wissen muß, aus was für Antrieben seiner Natur er gehandelt habe. Da haben wir nun keinen andern Maaßstab, als die Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten die bey der Nation im Umlaufe sind. Sie sind das Aeußere; wovon man auf das Inwendige den Schluß machen muß. Wenn man mir dieses verwilliget, so wird man auch gestehen müssen, die Zeiten sind in moralischer Hinsicht jetzo zwar anders, aber nicht besser. Dieses ist das gerade Gegentheil von denenjenigen Erwartungen, welche man bey der Bemühung der Moralisten unserer Zeit und von

den

den großen Fortschritten der Sittenlehre, besonders unter deutschen Händen sich hätte machen sollen. Es scheinet aber, daß es bey einer blos kalten Tugend des Kopfs, d. i. bey dem bloßen Wissen geblieben, und man sich bloß begnüge, diese Erweiterungen zu verstehn und ihre Erfinder zu bewundern, anstatt jene gereinigtern Grundsätze in Ausübung zu bringen. So kündigte sich vor wenigen Jahren ein junger Mann, bey mir unter der Firma: Magister philosophiae Kantianae an, und ebenderselbe war es, der hernach um Mitternacht noch aus bloßem Applausus-Neid mir durch die Fenster in mein Schlafzimmer schoß. O! tempora o! mores.

Aber, wo mögen wir wohl die Ursach von allen diesen finden, und sollte es denn wohl nicht möglich seyn, die Menschen wahrhaft zu verbessern? Ich habe geglaubt, daß die Beantwortung dieser Frage hier nicht am unrechten Orte stehe, und lieber hier, als unter den Artikeln: Tugend oder Sitten, dieselbe zu beantworten.

Die Hauptursache (denn es kann mehrere zufällige Nebenursachen geben) die Hauptursache, sag' ich, scheinet diese zu seyn, daß die Sittenlehrer, wohin ich nicht allein die philosophischen, sondern auch die christlichen rechne, zu wenig in Gemeinschaft und in Verbindung des Staats und der Gesetzgebung würken können. Dieses dürfte beim ersten Anblick befremdlich scheinen; allein man wird nicht lange mehr daran zweifeln, wenn man bedenket, daß der Staat nur diejenigen Handlungen den Zwangsgesetzen unterworfen hat, welche den äußerlichen bürgerlichen Tugenden entgegenstehen, wodurch ungerechte Eingriffe in die Freiheit und in die Rechte Anderer gethan werden. Alles übrige hat er der Belehrung und der Unterweisung überlassen und man kann vermuthen, daß bürgerliche Tugend gewiß weniger seyn würde, wenn die Menschen nicht

durch den Zwang der Gesetze, und durch die Furcht der Strafe von den entgegengesetzten Lastern zurückgeschreckt würden. Trunkenheit, Unmäßigkeit, üble Wirthschaft, Mangel an Menschenliebe und patriotischen Gesinnungen, Müßiggang, Faulheit, Schmuz und Obscenität, Irreligiosität u. s. w. wird durch die Gesetze nicht bestraft, sofern nur nicht fremde Rechte dadurch gekränket werden. Nur die Sicherheit nimmt der Staat in Schutz, durch Bestrafung derjenigen Laster, welche derselben entgegen sind. Die religiösen Pflichten hingegen, die Selbstpflichten, und die Pflichten der Menschenliebe, hat er der Belehrung und dem Unterrichte überlassen. Nun weiß aber ein jeder, daß das Mittel der Belehrung viel zu langsam würkt, wenn es bey dem bloßen Unterrichte bey der bloßen Ermahnung, Warnung und bey dem bloßen Bitten sein Bewenden hat, wenn nicht schärfere Mittel angewendet werden. Sobald bey Menschen, vom gewöhnlichen Schlage, die doch immer den größern Theil im Volke ausmachen, der Egoismus und Eigennutz in Concurrenz tritt mit den Gesetzen der Sittlichkeit, so werden, bey allem Besserwissen die letzten aufgeopfert den eigennützigen Neigungen. Ja sogar die Mittel, welche die statutarische Religion als Stärkungsmittel der Tugend vorschlägt, werden so übel verstanden, daß sie dieselben zur Befriedigung ihres Eigennutzes gebrauchen, indem sie dafür halten, sie könnten neben denselben ihren Lieblingslastern immer fröhnen, wenn sie dieselben nur als ein Präservativ für die ang droheten Strafen zu sich nähmen. Auf diesem Fuße ist kei e bessere Nachkommenschaft, bey allen noch so guten Anstalten und bey allen Bemühungen der Moralisten zu erwarten.

Aber, wie soll denn dem Uebel abgeholfen wer den?

Ehe

Ehe und bevor ich dieſe Frage beantworte, muß ich zweierley vorausſetzen.

Erſtlich, daß nicht die Rede iſt von ſolchen Mitteln, wodurch reine innere Sittlichkeit geradezu und direkt befördert werden ſoll, dafür haben die Moraliſten hinlänglich geſorgt, bis auf die Befolgung ihrer Lehrſätze, die nicht erzwungen werden kann und darf, wenn Tugend, Tugend bleiben ſoll. Sondern

Zweitens, daß die Rede blos iſt von einem ſolchen äußerlichen Mittel, welches die Ausbrüche ſolcher Laſter verhindern könne, welche bisher nicht öffentlich haben können beſtraft werden, und nicht dergeſtalt den Zwangsgeſetzen unterworfen waren, wie jene, durch welche fremde Rechte gekränket wurden. Kurz, wie der Menſch nur vor der Hand erſt ein äußerlich beſſerer Menſch gegen ſich ſelbſt, gegen Religion und Menſchenliebe werden könne. Wir ſuchen eine Art von Zwangsmittel, wodurch die Geſetzgebung oder der Staat, den Moraliſten dadurch zu Hülfe kömmt, daß die, jenen Pflichten entgegengeſetzten laſterhaften Handlungen erſchweret und ihnen ſolche Hinderniſſe entgegen geſtellet werden, wodurch ihre äußerlichen, für den Staat nachtheiligen Folgen verhütet werden können. Innerlich mögen vor der Hand die Geſinnungen eines ſolchen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen, er mag von dieſen Geſetzen denken, was er will, dieſelben gern oder ungern befolgen, wenn er ſie nur befolgt.

Ich kann vorausſehen, daß man ſagen wird, daß dieſes nicht ausführbar ſey: denn Handlungen der Menſchenliebe erzwingen wollen, heißt Räuberey begehn, und den Menſchen äußerlich nöthigen wollen, die Pflichten gegen ſich ſelbſt und gegen die Religion auch nur blos äußerlich zu befolgen, iſt gegen die erſten Begriffe von Zwangsgeſetzen und gegen die menſchliche Freiheit, ja ſogar gegen alle Begriffe von Religion.

Ich antworte, von dieser Seite fodern wir die Gesetzgebung auch gar nicht auf, den Sittenlehrern ihren Arm zu leihen: sondern nur den, jenen Pflichten entgegen stehenden Lastern, als eben so vielen Hindernissen, entgegen zu arbeiten. Es ist ganz etwas anderes einen Menschen zwingen wollen tugendhaft zu seyn, (dies ist unmöglich und widersprechend, besonders in Hinsicht der reinen Sittlichkeit) und — einen Menschen nöthigen wollen, nicht lasterhaft zu seyn. Gebietet es mir doch die Vernunft einen Menschen, welcher im Begriffe steht sich das Leben zu nehmen, mit Gewalt davon abzuhalten, ob er gleich mich selbst dadurch nicht beleidiget. Wir verlangen kein außerordentliches Nöthigungsmittel, den Menschen besser gesinnet, sondern vor der Hand nur ihn äußerlich besser handeln zu machen. Ist er innerlich gleich kein Patriot; so soll er doch äußerlich nicht unpatriotisch handeln. Ist er gleich innerlich der Unmäßigkeit, Unkeuschheit, dem Schmuz und der Obscenität ꝛc. ergeben; so soll man es doch machen, daß er verhindert werde, äußerlich nicht unmäßig, unkeusch, oder obscen zu handeln.

Man wende nicht zu voreilig ein: auf solche Weise werde man nichts als politische Heuchler bekommen. Denn fürs erste betrachten wir hier die Sittenlehre blos in Hinsicht des Staats, was dieser mitwürken kann, wo der Moralist stille stehen muß. Und von dieser Seite sieh man nur auf Legalität der Handlungen und überläßt die innerliche Ausbildung des Charakters den Morallehrern. Der Staat ist zufrieden, wenn der Unterthan nur die äußerlichen bürgerlichen Tugenden beobachtet und fragt nicht darnach, welche Gesinnung er mitgebracht habe um dieselben auszuüben. Fürs zweite sollen ja die Religions- und Sittenlehrer in Verbindung mit dem Staate würken. Was der letztere nicht kann, müssen die erstern besorgen. Sie müs-

müssen den, welcher allenfalls zu einem politischen Heuchler ausgeartet wäre, aufdecken, und ihn von der ersten Stufe seiner blos äußerlichen Besserung, von der politischen Tugend, zur innern wahren moralischen Sittlichkeit fortleiten. Auf solche Weise werden beide einander in die Hände arbeiten und einander wechselseitig unterstützen können. Für das Dritte ist dadurch schon viel gewonnen für die gute Sache der Tugend, wenn der Mensch nur erst anfängt, die öffentliche Verachtung zu scheuen, und sich der Geringschätzung des Publikums zu schämen. Wir geben gern zu, daß alle seine Handlungen, welche aus dieser Quelle entspringen, keinen innern moralischen Werth haben, ob sie gleich für äußerlichen Wohlstand einen solchen haben können; aber es thut doch dieses seiner wahren sittlichen Besserung seinigen Vorschub, und wie es auf der einen Seite die pflichtwidrigen Handlungen erschweret, so erleichtert es auf der andern Seite die Ausübung der pflichtmäßigen Handlungen, und macht den Menschen mehr aufmerksam auf seine inneren Angelegenheiten.

Die große Frage, welche hier noch zu beantworten wäre, ist diese: Ob der Staat und die Gesetzgebung auch die Befugniß habe, ohne die Freiheit und die Rechte des Menschen zu kränken, dergleichen Nöthigungsmittel (Zwangsmittel wollen wir es, aus Vermeidung der Härte des Ausdrucks noch nicht nennen, obgleich eine gewisse Art des Zwangs darinne liegen muß) anzuwenden befugt sey? Diese Frage wird sich leichter beantworten lassen, wenn wir zuvor von der Beschaffenheit eines solchen Nöthigungs-Mittels werden geredet haben.

Menschen vom gewöhnlichen Schlage, von welchen hier die Rede ist, werden durchgängig vom Eigennutz regieret. Sie handeln, wenn sie handeln, aus Hoffnung zu gewinnen, oder aus Furcht zu verlieren; wenigstens

müssen wir sie so fassen; desto besser, wenn sie schon gereinigtere Begriffe haben sollten. Wir werden unsern Zweck dadurch eher erreichen, als wenn wir uns so hohe Begriffe von ihnen machen. Folglich wird man ihnen von dieser Seite suchen müssen beizukommen, wenn man nicht bloße Versuche aufs Geradewohl, die oft unsicher sind, mit ihnen machen will. Das Nöthigungsmittel zur politischen und bürgerlichen Tugend, oder besser, zu Unterlassung solcher Handlungen, die jener Tugend entgegen sind, wird ihnen also auf der einen Seite Vortheile und auf der andern Schaden und Nachtheil müssen sehen lassen. Ihre eudämonistischen Grundsätze werden ihnen anrathen um ihres eigenen Vortheils willen, wenigstens äußerlich jene Handlungen zu unterlassen, indessen der Staat seine Absicht erreicht, und durch Ergreifung dieser Maasregeln dem Moralisten einen äußerlich ehrbaren Bürger zur fernern innern moralischen Ausbildung überliefert. Es wird sodann leichter seyn, einen solchen zur reinen Sittlichkeit zu erheben, daß er seinen Eigennutz dem Sittengesetze unterwirft, und dasjenige aus Achtung fürs Gesetz unternimmt, was er vorher nur aus Furcht der Strafe, oder aus Furcht des Verlustes der öffentlichen Achtung that. Dieses wird einem Versuche ähnlich seyn, den man mit dem Menschen macht, um ihn zu gewöhnen, nur aller erst aus Achtung für den öffentlichen Ruf zu handeln. Denn hiermit ist der Staat zufrieden, wie ich absichtlich noch einmal erinnere.

Die Mittel zu diesem Zweck dürfen keine andern als solche seyn, welche blos auf die Gesinnung würken, bey welchen die Wahl des Gegentheils immer noch möglich bleibt, damit Lob oder Tadel als Folgen dieser Handlungen angesehen werden können. Die Ausbrüche ganz grober Laster, wodurch Leben, Eigenthum und Ehre der Staatsgenossen gekränkt werden, sind

und bleiben der Gegenstand der Criminalgesetze und Strafen. Mit diesen haben wir es hier nicht zu thun. Wir reden von der Unterlassung solcher bürgerlichen Tugenden, wodurch der Handelnde nicht sowohl fremde Rechte kränket; als vielmehr sich selbst schadet. Folglich können diese keinen solchen Zwangsgesetzen unterworfen werden, als jene; weil Zwang nicht eher eintreten kann, als bis eine Beleidigung vorhergegangen ist. Da nun Menschen vom gewöhnlichen Schlage durch ihr Interesse gelenket werden: so werden diese Mittel ihnen auf der einen Seite Vortheil, und auf der andern Nachtheil müssen erwarten lassen.

Ein solches Mittel zu erfinden, wäre nun eigentlich Sache der Gesetzgebung. Indessen schlage ich hier, ohne tiefern Einsichten vorzugreifen, ein Tribunal der Sitten im Staate vor, welches nicht sowol über Criminal- und Polizeiverbrechen, als vielmehr über äußerliche Sittenverbesserung zu wachen haben solle. Einem solchen müssen nicht blos Diener des Staats, sondern alle und jede Staatsgenossen unterworfen seyn. Die Gesetze bestimmen alsdann die Belohnungen der bürgerlichen Tugenden von verdienstvollen patriotischen Handlungen an, bis auf die niedrigste Stufe erprobter Ehrbarkeit, guter Wirthschaft, der Industrie, des Fleißes u. s. w. So wie auf der entgegengesetzten Seite, der Mangel solcher Tugenden, nicht allein durch Entziehung jener Belohnungen, sondern überdies noch durch Verweigerung guter Zeugnisse, bey Dienstboten, bey Verheirathungen, bey Dienstansuchungen u. s. w. durch Verweise, durch Bedrohungen im nicht Besserungsfalle und endlich durch Nahmhaftmachung solcher Personen und öffentlichen Bekanntmachung ihrer Fehler, bey welchen alle bisher versuchten Mittel ihrer Besserung fruchtlos waren. Diese liederlichen Menschen geben durch ihre Ausschweifungen von selbst ihre Rechte auf äußerliche

Achtung

Achtung und Werthschätzung auf und verdienen der öffentlichen Nichtachtung Preis gegeben zu werden.

Dieser Punkt verdiente einer besondern Bearbeitung. Es müßte sowohl die Materie, als die Form bestimmt werden, welche Art der Handlungen und wie dieselben zur Aufmunterung sowohl, als zur Niederschlagung geeignet seyn möchten. Ob ich gleich in dem Besitz einer solchen weitern Ausführung seyn dürfte, so würde ich doch hier meine Grenzen ganz und gar überschreiten, und begnüge mich blos die Sache problematisch als bloße Idee vorgetragen zu haben. So wie aber hier die Ausführung unvollendet da liegt, ist sie freilich wohl vielen Einwendungen ausgesetzt, die aber alle verschwinden dürften, wenn es mir verstattet wäre, tiefer ins Detaile zu gehen. Unter diesen Einwürfen möchte unter andern auch dieser seyn: Wie? wenn aber ein Mensch so tief gesunken ist, daß ihm äußerliche Zuneigung oder Abneigung der Menschen, Ehre und Schande gleichgültig ist? Ich antworte, ein solcher ist anzusehn, als ein Minderjähriger, den man wie die Landstreicher mit Gewalt von seiner Lebensart in Arbeitshäusern ꝛc. zur Ordnung zu bringen suchen muß. Ueberhaupt muß der Staat hier thun, was er kann, und ein ganz souveraines Mittel ausfindig zu machen, würde ein unstatthafter Wunsch seyn. Wenn aber der Staat für die bestmöglichsten Mittel der äußerlichen Sittenverbesserung sorgt, und dadurch mit den Sittenlehrern in Verbindung zu gleichen Zwecken hin arbeitet, so frage ich, ob nicht mit weniger Zeitverlust als bisher eine bessere Nachkommenschaft zu hoffen sey? Und dies war es eigentlich, worauf das Gesagte Aufmerksamkeit erwecken sollte. Man erfinde immer hin bessere Mittel, als das angegebene, das Gute muß immer dabey gewinnen.

Aber es könnte mich der Moralist auf der einen, und der Rechtslehrer auf der andern Seite hierüber in Anspruch nehmen. Der Moralist, indem er sagt, auf solche Weise würde man dem Eudämonism die Tugend Preis geben. Hierauf habe ich zum Theil schon geantwortet, indem ich behauptete: dem Staate ist es blos um äußerlich bessere Bürger zu thun, denn er sieht blos auf die Legalität der Handlungen, und soll durch Beförderung derselben der wahren innern Sittlichkeit nur Vorschub thun, und den Grundsätzen der reinen, uneigennützigen Sittlichkeit leichtern Eingang verschaffen. Der Rechtslehrer, indem er fragt: ob der Staat auch die Befugniß habe, solche Handlungen, die entweder auf Beförderung oder Vernachlässigung der Selbstpflichten, oder solcher, wodurch ein Mangel der Vollkommenheit in andern Menschen gesetzt wird, den Gesetzen zu unterwerfen? Und das ist es, worauf ich noch zu antworten habe.

Nach dem allgemeinen Staatsrechte ist der Staat eigentlich nur Beschützer der Bürger und sein Hauptzweck ist bloß die Sicherheit der Unterthanen. Allein er kann sich auch die Erziehung der Staatsgenossen zu guten Bürgern, zum Nebenzweck machen, obgleich der Bürger kein vollkommenes Recht hat, dieses von ihm zu fordern; und dies um so mehr, da gewiß der öffentlichen groben Verbrechen weniger seyn werden, und mithin auf eine indirekte Art für die Sicherheit gesorgt wird, wenn der Bürger bis dahin gebracht worden ist, daß die Achtung des öffentlichen Rufes schon im Stande ist, ihn zur Beobachtung seiner Pflicht zu nöthigen. Folglich kann er auch die Aufnahme der Staatsgenossen an die Bedingung einer Unterwerfung unter die Sittenpolizey knüpfen. Man hat ja schon in wohleingerichteten Staaten Conduitenlisten eingeführt, die sich aber nur zunächst auf solche Personen erstrecken,

welche

welche Beförderungen suchen. Warum sollte der Staat in Hinsicht der Erziehung seiner Unterthanen überhaupt nicht auch befugt seyn, den öffentlichen guten Ruf mit gewissen Vortheilen und das Gegentheil mit Entziehung dieser Vortheile zu verbinden? Da die Ansprüche auf jene Vortheile an die Bedingung einer guten Aufführung gebunden sind, so ist die Verweigerung derselben eine natürliche Folge von dem Mangel dieser Aufführung und der Nichtachtung eines guten öffentlichen Rufes.

Laune.

Anthropol.

Der Zustand der Laune ist der Gleichgültigkeit entgegengesetzt. Kant vermuthet, daß das Wort launisch, ursprünglich lunatisch geheißen habe, und erklärt es durch eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects, entweder zur Freude oder zur Traurigkeit, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann *). Im Französischen pflegt man dieses durch das Wort Humeur auszudrücken. In einem solchen Zustande ist eine verdrüßliche oder angenehme Empfindung, die aber unbestimmt ist, d. i. keinen eigentlichen Gegenstand hat, so herrschend, daß sie, so zu sagen, die ganze Seele einnimmt. Die Stimmung zum Verdruß, heißt üble Laune, Mißlaune. Der Mensch ist mürrisch, zänkisch, tadelsüchtig und mit sich selbst unzufrieden, ohne einen besondern Grund angeben zu können. Die Stimmung zur Freude heißt gute Laune. Der Mensch scherzt, singt, tanzt und ist nicht

*) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 177. Sulzer Theorie der schönen Künste.

nicht so leicht zu beleidigen, er sieht alles von der belustigenden Seite. Beide haben ihren Grund in dem Körper, in der leichten oder trägen und stockenden, in einer regelmäßigen oder unregelmäßigen Bewegung des Nervensaftes und der Lebensgeister, oder in einer schlechten, oder guten Verdauung. Daher sind Hypochondristen, wegen der Stockung im Unterleibe mehrentheils der verdrüßlichen Laune ausgesetzt. Ergreift sie aber einmal die lustige Laune, so sind sie bis zur Ausschweifung vergnügt. Für einen solchen ist es peinlich, wenn ihn einmal die üble Laune ergriffen hat, in einer Gesellschaft scherzender und zwar mit Witz scherzender Personen zu seyn, er wird zuletzt gar verstummen. Es scheinet dieses gerade das Gegentheil zu seyn, und man sollte denken, daß durch vergnügte Zerstreuung dem Uebel gesteuert würde; aber die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Sie ärgern sich daß andere einen Anblick von Vollkommenheiten in sich gewahr werden, der ihnen auf der Stelle gänzlich abgeht. Besser wird man ihn durch einen erlaubten Betrug umstimmen, wenn man sich scheinbar von seiner verdrüßlichen Laune anstecken läßt, ohne sich die Verstellung merken zu lassen, und läßt ihn unvermerkt einen gewissen Vorzug seiner eigenen Person sehen. Männer von Erfahrung werden nicht in Abrede seyn, daß durch schwermüthige Unterweisung in der Religion sehr oft der Grund gelegt wird, daß die wenigsten mit guter Laune, ohne diese zu verderben, an den Tod denken, noch weniger mit guter Laune sterben können. Man hat den Leuten in der Kindheit die Zukunft mit so furchtbaren Farben gemahlet, daß das Andenken an den letzten entscheidenden Augenblick in die unschuldigsten Freuden ihres Lebens Galle gießt.

Da es so schwer ist seine Launen besonders die üblen zu bezwingen, weil sie ihren Grund im Körper haben,

es

es doch aber gleichwohl gegen die gute Lebensart ist, dieselben in Gesellschaft Anderer blicken zu lassen; so ist das beste Mittel solche Personen in angesehene Ge-Gesellschaften nöthigen, wo sie sich des Wohlstandes wegen verstellen müssen. Das Gezwungene und Unnatürliche wird zwar immer sichtbar werden, unterdessen entsteht doch dadurch nach und nach seine Fertigkeit, der Laune zu gebieten.

L e b e n.

Anthropologie und Moral.

Man braucht dieses Wort von Pflanzen, Thieren, Menschen, Geistern und Kräften; vom Steine sagt man nicht, daß er ein Leben habe, vielmehr nennt man ihn eine todte Masse. Im weitesten Verstande ist Leben nichts anders, als ein würksames Daseyn. Es ist entweder das Leben vegetabilischer, oder thierischer, oder denkender Naturen, oder einer Vereinigung zweier oder mehrerer solcher Naturen mit einander. Das vegetabilische und thierische Leben erfordert Organisation, und endiget, sich wenn die Verrichtung der organisirten Theile aufhört. Das denkende Leben hört mit dem Daseyn des Geistes auf. Vermischtes Leben hört bey der Trennung vom Körper auf. Das Menschenleben im engern Sinn des Wortes ist ein vermischtes, aus der Vereinigung der thierischen und denkenden Natur und besteht in einem solchen würksamen Handeln, welches aus der Vereinigung dieser beiden Naturen entsteht. Im engsten Sinn ist das Leben eines Menschen, als Vernunftwesen, ein Handeln nach vernünftigen Zwecken; da er aber seiner Vernunft nicht immer folgt; so kann man es auch erklären, durch ein Vermögen den Gesetzen des Begehrungsvermögens gemäß zu handeln.

Die

Die Geschichte des menschlichen Geschlechts lehrt, daß das längste Menschenleben unter allen Himmelsstrichen zwischen 70 und 100 Jahre fällt. In der menschlichen Gattung stirbt, zufolge einiger Beobachtungen die Hälfte der Gebornen vor dem Anfange des 17ten, des 7ten oder sogar des 3ten Jahres ihres Alters. Aus den jährlichen Todtenlisten erhellet, wenn die Volksanzahl bekannt ist, daß von Dreißigen kaum einer des Jahres stirbt. Daß von 27 oder 28 einer gebohren wird. Daß von Personen männlichen Geschlechts zwischen 18 und 57, die fähig wären Waffen zu tragen, ohngefehr den 4ten Theil der ganzen Anzahl ausmachen.

Das Leben ist eins der vorzüglichsten Güter des Menschen; denn es muß bei Erfüllung seiner Pflichten vorausgesetzt werden. Er hat also ein Recht auf die Erhaltung desselben und auf alle die Mittel, ohne welche diese nicht möglich ist. Die Natur hat schon dadurch, daß sie ihm die Liebe zum Leben als Naturtrieb einpflanzte, der Pflicht sein Leben zu erhalten Vorschub gethan, damit er schon durch Triebe zur Erreichung seines Zwecks bestimmt werde, ehe und bevor er noch die Pflicht dazu erkennen kann; obgleich das noch nicht aus Pflicht geschieht, was er aus Antrieb seiner Natur thut. Die Erhaltung unseres Lebens ist alsdann rechtmäßig, wenn wir mit dem Leben weder verschwenderisch noch geizig sind, die Lebensgefahren weder tollkühn suchen, noch furchtsam scheuen. Denn das Leben hat keinen unbedingten Werth, sondern erhält ihn immer nur von der Sittlichkeit und Persönlichkeit. Daher giebt es Zeiten wo es gut ist, das Leben zu erhalten, und Zeiten, wo es gut ist, es aufzuopfern, wenn nämlich die Pflicht gebietet, der Erfüllung der Pflicht die Erhaltung des Lebens unter zu ordnen. Der Selbstmord ist also unerlaubt (S. Selbstmord.) Aber die Erhaltung des Lebens darf nur der Erfüllung der Pflicht allein nach-

gesetzt werden. Denn diese ist des Menschen höchster Zweck und das Leben ist die Bedingung diesen höchsten Zweck zu realisiren. Sollte daher die Erhaltung des Lebens in Collision kommen, mit Sinnlichkeit und Tugend, so müssen wir dieser mit unserm Leben ein Opfer bringen. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als könne der Mensch aus Furcht für Verführungen und lasterhaften Handlungen sich selbst umbringen; sondern so, daß sein Tod die Würkung einer fremden Ursache seyn würde, im Fall er seine Pflicht nicht verletzen wolle. Denn da würde ein solcher moralischer Zweck nur den Schein der Tugend annehmen.

Da das Leben dem Menschen zu keinem andern Zweck verliehen seyn kann, als zu seiner sittlichen Veredlung, so wird alles das Mißbrauch des Lebens genannt werden müssen, wodurch diese unmöglich gemacht oder verhindert wird. Folglich wird nicht allein die Verabsäumung der Erfüllung seiner moralischen Bestimmung, oder ein offenbar lasterhaftes Leben, auch nicht allein Gleichgültigkeit oder Leichtsinn gegen das Leben, sondern auch ein blos sinnliches Leben, in welchem der Mensch sein ganzes Leben mit sinnlichen Vergnügungen ausfüllet, und nichtswürdige Zeitvertreibe, ernsthaften und pflichtmäßigen Beschäftigungen vorzieht, Mißbrauch des Lebens müssen genannt werden. Sich sein Leben so angenehm zu machen als möglich, ist erlaubt; aber nur in soweit, als es sich mit der Sittlichkeit verträgt. Alles kommt auf den rechten Gebrauch des Lebens an, nicht auf desselben Dauer. Mancher, der kurze Zeit gelebt hat, hat lange gelebt.

Lebensart.

Moral.

Dieses Wort bezeichnet bisweilen gewisse zur Gewohnheit gewordene Beschäftigungen die Zeit auszufüllen, ohne nothwendig oder nützlich zu seyn. So sagt man z. B. seine Lebensart ist, essen, trinken, schlafen. In dem Verstande hat der Wilde eine andere Lebensart, als der Europäer, der Spanier eine andere, als der Gallier u. s. w. In dieser Bedeutung wird es hier nicht genommen; sondern für einen gewissen Stand, Amt oder Gewerbe, dem sich ein Mensch vorzüglich gewidmet hat. Da bedeutet es eine gewisse Gleichförmigkeit ernsthafter und pflichtmäßiger Beschäftigungen zur Würklichmachung eines nothwendigen, nützlichen oder erheblichen Zweckes. In dem Verstande wird es gebraucht, wenn man sagt, der Mensch widmet sich den Studien, oder dem Handelsstande, oder dem Militärstande.

Ein Mensch kann sich nicht auf alles legen, er muß die Kultur und Anwendung seiner Kräfte nur auf besondere bestimmte Endzwecke einschränken, und die Menschen müssen sich in die Zwecke theilen, wodurch sie sich und der Gesellschaft nützlich werden können. Aber eine bestimmte besondere Lebensart muß er haben, wodurch seine Berufsgeschäfte bestimmt werden, nicht allein weil er hierinne die Mittel findet, das Bedürfniß seiner Subsistenz und Bequemlichkeit zu befriedigen; sondern auch weil er sich bemühen soll ein nützliches und vortreffliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu werden, und es zu seyn fortzufahren. Seine Hände und Arme sind nicht Stützen oder Säulen, worauf sein Körper ruhen soll; sondern Werkzeuge, die Vorstellungen gewisser Zwecke zu realisiren. Mit der einmal erwählten Lebensart sind jederzeit gewisse Pflichten verbunden, und es kann sich der Mensch nicht besser und angenehmer unterhalten, als die Pflichten seines Standes und Berufs, auf der Stelle zu er-

erfüllen. Wollte er sagen: mein Vermögen und mein Reichthum sichert mir alle meine Bedürfnisse, und ich habe nicht nöthig mich einem bestimmten Stande zu widmen: so ist sein Geld, das er auf Zinsen ausleihet, besser als er, denn es nutzt doch andern, er selbst aber nutzt Niemanden und tödtet durch Nichtsthun die Zeit.

Was aber die Frage betrifft, welche Lebensart man wählen solle? so setzt dieses erstlich voraus, daß die Wahl bei uns stehe, und man nicht gezwungen sey, einen bestimmten Stand anzunehmen, wie z. B. den Stand eines Soldaten. Sollte aber dieses seyn, so muß der Mensch sich mit den Umständen und mit jeder Lage auszusöhnen suchen, und nur den Pflichten dieses seines Berufs getreu, auf der Stelle das thun, wozu ihn sein Beruf auffordert. Ich bin auf dem Posten den Gott mir anvertrauet hat! Mit diesem Gedanken kann der Mensch in jedem Stande glücklich seyn; ohne diesen kann er es in keinem. Dieß machte dem Epiktet den Stand eines Sklaven, und dem Antonin den Stand eines Kaysers erträglich.

Hängt aber für das zweite die Wahl unserer Lebensart von uns ab, so können öfters individuelle Lagen und Verhältnisse einen Einfluß haben, daß wir uns für diesen oder jenen Stand erklären. Es kann aber im Allgemeinen hierauf keine Rücksicht genommen werden. Z. B. wenn es ausgemacht wäre, daß man zu einem edlen Endzwecke des menschlichen Lebens eine ausnehmende Geschicklichkeit, mehr als viele andere Menschen besäße, so hat man freilich eine subjective Verbindlichkeit, die Beförderung desselben sich vornämlich angelegen seyn zu lassen. Außerdem gilt die allgemeine Regel, daß man eine wahrhaft nützliche und ehrbare Lebensart erwähle, wozu man, wo nicht das politische, doch allezeit das natürliche Vermögen besitzt, nämlich die dazu erforderlichen Talente und Anlagen. Dies ist Vocation der Na-

tur. Sie kündiget sich an durch eine vorzügliche Lust, zu einem gewissen Stande und erleichtert die Fortschritte mit Erlernung und Erweiterung einer gewissen Kunst, und befördert den Enthusiasmus für sein Fach, ohne welchen einer sich nicht über das Mittelmäßige erheben wird. Es hat auch jeder das natürliche Recht, bei sonst gleichen Umständen seiner eigenen Lust zu folgen, und dasjenige zu wählen, womit er sich am liebsten beschäftiget. Nicht als wenn wir unser Vergnügen zum Hauptzweck zu machen befugt wären, sondern der Grund liegt darinne, weil man theils das Recht, sein Vergnügen zu suchen, als den Nebenzweck des Lebens Niemanden ohne Ursache einschränken soll, hauptsächlich aber weil die Lust unter den gehörigen Bedingungen ein Kennzeichen von der natürlichen Geschicklichkeit zu etwas ist. Nun läßt sich von einer Kraft, welche von Natur schon stärker ist, wenn die Kultur hinzukommt, mehr Gutes erwarten und durch sie ausrichten, weil sie sich zu einem höhern Grade erheben läßt. Daher ist auch das Recht, sich selbst seine Lebensart zu wählen, nicht etwa ein blos negatives, sondern ein positives Recht, wovon Eltern und Aufseher, wenn sich nicht ganz besondere Umstände ereignen ihre Kinder und Untergebenen zu hindern nicht befugt sind.

Hat ein Mensch einmal eine bestimmte Lebensart gewählt, so soll er nun dabei bleiben, seinen Beruf ganz kennen lernen, nach seinem ganzen Umfange und nach allen seinen Pflichten; was dazu gehört, nicht halb, sondern ganz lernen, und dann darinne mit Muth und Standhaftigkeit aushalten. Dies giebt Gedeihen oder doch Zufriedenheit.

Diejenige Lebensart zu welcher man wegen solcher Umstände, in die man von der Natur selbst gesetzt worden ist, eine subjective Verbindlichkeit, oder eine positive Befugniß hat, nennt man den natürlichen Be-

ruf eines Menschen. Man kann ihn einen göttlichen Beruf nennen, wenn man voraussetzt, daß die Ordnung der Natur ein Werk der Gottheit und ihrer Regierung ist; und da dieselbe in genauer Verbindung mit der sittlichen Ordnung steht, so kann man auch bei anscheinenden unangenehmen Ereignissen in der getreuen Abwartung unseres Berufs, die Versicherung haben, daß sich diese zuletzt in eine sittliche Ordnung auflösen werden.

Lebensmittel.

Anthropologie.

Da der Mensch unter jedem Himmel leben kann, so erhält er sich durch sehr mannigfaltige Arten der Nahrungsmittel, sowohl aus dem Pflanzen- als Thierreiche. Er bequemt sich entweder nach der Beschwerlichkeit seiner Lage, oder lernt dieselbe überwinden. Die Völker, welche Dampierre auf einer Insel antraf, auf welcher weder Bäume noch Sträuche wuchsen, lebten blos von Fischen. Die Lappländer welche ein weites Land bewohnen, wo kein Korn wachsen will, machen Brod von der innern Rinde der Bäume. Die Einwohner von Uthaheite bedienen sich der Brodfrucht. Dem Amerikaner dienet die Cassavewurzel zum Brode. Ein Einwohner von Madagascar kann zwei bis drei Tage von einem Zuckerrohre speisen. Die Einwohner der Marianischen und Ladronischen Inseln leben blos von Fischen, Früchten und Wurzeln.

Allem Vermuthen nach waren die Landfrüchte die ersten Speisen der Menschen. Ob diese aber nur in Eicheln, Nüssen und andern Hülsenfrüchten bestanden haben, wie einige Alterthumsforscher dafür halten, ist nicht wahrscheinlich; weil die Bevölkerung zuerst unter einem sol-

solchen Himmel geschahe, wo die Natur mit allen Arten von schmackhaften Speisen freigebig war. Wo wäre also der Grund, warum sie diese übersehen, und sich nur zu jenen gehalten haben sollten? Besonders da die Natur den Appetit des Menschen nicht wie die Thiere, auf eine bestimmte Art von Futter eingeschränket hat. So viel aber ist gewiß, daß die erste Art der Nahrung sehr einfach müsse gewesen seyn, und eben dieses giebt die Vermuthung für die Landfrüchte. Der Genus des Fleisches der Thiere muß später eingeführt worden seyn, wozu vielleicht die Opfer Gelegenheit gegeben haben. Einige halten es für wahrscheinlich, daß die Fische eben nicht bald die Speise der Menschen gewesen seyn mögen, theils weil das Wasser unser Element nicht sey, und die Wilden es alsdann erst gewagt hätten, ihre Speise aus Flüssen und aus der See zu holen, nachdem die Landthiere selten worden wären; theils weil die Syrer und Griechen vor Alters sich der Fische enthalten hätten.

Es hängt übrigens die Beschaffenheit des Körpers, wo nicht in allen, doch in vielen Stücken von den Eigenschaften der Nahrungsmittel die in einem Lande einheimisch sind, ab. Nicht nur eigenthümliche Krankheiten, sondern auch Stärke und Schwäche des Körpers, Verschiedenheit des Temperaments, natürliche Feigheit oder Muth hat man daraus erklärt. Ob man gleich nicht alles von den Nahrungsmitteln abzuleiten vermag, und sehr vieles auf Rechnung des Klima, der Erziehung, der Regierungsform und des Umgangs mit andern Nationen geschrieben werden muß, so haben nach meiner Meinung die nicht unrecht, welche in gewissen Verstande mit Persius sagen: Magister artis et ingenii largitor — venter. Denn unsere Ideen, Empfindungen, Leidenschaften, Launen u. s. w. stehen mit dem was in dem Magen vorgeht in genauen Verhältniß, besonders merk-

merklich ist der Einfluß der Nahrungsmittel auf die Beschaffenheit des Menschen, an solchen Nationen, die hauptsächlich nur einerlei Art davon geniesen. So bekommt z. B. der Grönländer eine ihm eigene Leibesbeschaffenheit aus dem Genuß seiner fetten Seehunde und Wallfische. Ihr Schweiß ist ganz klebricht und riecht wie Thran. Sie haben ein feuriges Blut und so heiße Ausdünstungen, daß, wenn eine Anzahl von ihnen des Winters in einem ungeheizten Zimmer beisammen ist, dasselbige innerhalb einer Stunde so heiß wird, daß es ein Europäer fast nicht aushalten kann, und ihre Missionarien es oft mit großer Beschwerlichkeit bei ihrem Gottesdienste erfuhren. (David Cranz Beschreibung von Grönland. S. 177 — 179.) Robertson leitet bei den Nordamerikanern die Kälte der Männer gegen ihre Weiber, besonders auch von ihrer Nahrungsart her, und füget bei, daß man hingegen in eben diesem Welttheile bei solchen Völkern, wo die Nahrung besser ist und leichter erworben werden kann, schon mehrere Triebe, so gar üppige und wollüstige wahrnimmt. (Geschichte von Amerika IV. S. 338. Und Steller sagt von den Itelmännen, welche in einem kalten Lande wohnen, daß der Genuß des vielen Fischrogens und bulbosen Wurzeln sie so geil und venerisch mache. Er ließ einen Itelmän zur Probe ein halbes Jahr an seinem Tische speisen, und gänzlich von der gewöhnlichen Kost abhalten, und fand, daß er viel moderater und keuscher worden war. Das Blut dieser Leute, das er ihnen aus den Adern ließ, fand er bei den Alten so florid, daß man es für das Blut kleiner Kinder hätte halten sollen. Der irrdische Theil setzte sich nie in einer Schwärze zum Grunde, weil derselbe aufs genaueste mit dem Blute vermischt und nicht leicht davon zu trennen war. (Von Kamschatka. S. 302.)

Auch

Auch von den Tahitern sagt Forster, daß sie, besonders die Vornehmern, bei der reichlichen gesunden Nahrung die sie geniesen, und wobei sie sich auch so ziemlich von dem Fischfange nähren, und bei ihrem so herrlichen Klima, die Reize des andern Geschlechts mit zwiefacher Macht empfinden, und sich daher schon sehr frühzeitig der zügellosesten Unzucht überlassen, so, daß ihre Gesänge, ihre Tänze, ihre Schauspiele die Wollust athmen. (Bemerkungen. S. 206.) Und Pallas hat von den Buräten, die mehrentheils von einer thierischen Kost leben, bemerket, daß sie meistentheils klein von Natur und so schwach sind, daß oft ihrer fünf bis sechs mit allen ihren Kräften nicht so viel ausrichten, als ein einziger Russe zu leisten im Stande ist. Ueberhaupt alle sibirische Nomaden und Völker, welche blos eine animalische Nahrung geniessen, haben, in Vergleichung ihrer Größe, ungemein leichte Körper. Knaben von einem solchen Alter, welche man unter russischen Bauernkindern kaum mit beiden Händen aufrichtet, kann man bei diesen Völkern ohne Mühe mit einer Hand bei den Halskragen in die Höhe heben und schwebend erhalten. (Ueber die Mongol. Völker.) Haller sagt, daß wenn er sich wegen Krankheit mehr an Pflanzen gehalten, er immer mehr Schwäche über den ganzen Körper, und größere Müdigkeit in Arbeiten und im Genuß der Liebe empfunden. Scioppius merket ebenfalls an, daß ihn besonders die Fische wollüstiger machten, als das Fleisch, dessen er sich zu Verhütung fleischlicher Lüste enthielte, selbst von den Meerfischen wird wenigstens die Erfahrung bestätiget, daß sie zur Wollust reizen, und daß die in großen Städten so sichtbare Fruchtbarkeit einen Grund in vielen Fischessen habe. (S. Zückert von den Nahrungsmitteln. Frank medizinische Polizey B. III. S. 9 — 19.) Steeb über den Menschen, hat noch mehrere Fakta gesammelt, die hieher gehören. 1. B. §. 41.

Lebens=

Lebensstrafe.

S. Todesstrafe.

Leer.

Crit. Philosophie.

Eine Vorstellung, die sich auf keinen, weder möglichen noch würklichen Gegenstand bezieht, heißt **leer**. Man hat dadurch blos gedacht, in der That aber keinen Gegenstand erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Entweder kann sie gar keinen Gegenstand haben, weil der Begrif widersprechend ist, und der Gegenstand unter die absoluten Ohnmöglichkeiten gehört z. B. eine geradlinigte Figur mit 2 Seiten, oder weil unsere sinnliche Einrichtung die Erfahrung von der Möglichkeit des Gegenstandes unmöglich macht. Z. B. der Begrif eines Noumenon. Oder man abstrahirt nur von dem Gegenstande als dem Materiellen des Begrifs, wie bei den reinen Anschauungen und reinen Begriffen, welche blose Formen der Erkenntniß sind, die sich aber doch auf mögliche Gegenstände beziehen. Der Gegenstand eines Begrifs heißt leer, wenn er eine Negation vorstellt. Z. B. Schatten. (Ehrh. **Schmid** Crit. d. r. V.)

Legalität.

Moral u. Nat. Recht.

Eine freie Handlung stimmt entweder mit dem Sittengesetze der Materie, oder der Form nach überein. Im ersten Falle heißt sie **legal**, und ihre Uebereinstimmung heißt **Legalität**. Es wird hierbei blos darauf gesehn, **was** der Mensch thut oder gethan hat, aber nicht auf die Gesinnung, die er mitbrachte oder dabei gehabt hat. Stimmt die Handlung der Form nach mit dem Sitten-

gesetze überein, so heißt dieses Moralität im engern Sinne oder moralische Güte. Von der Moralität läßt sich jederzeit auf die Legalität, aber nicht umgekehrt schließen. Denn die Moralität fordert, daß man die Handlung über dies auch noch auf eine moralische Weise, die aus Ehrfurcht und Achtung gegen das Sittengesetz thue, ohne eigennützige Absichten dabei zu haben. Da kann es gar wohl seyn, daß zwar äußerlich die Handlung Conformität mit dem Gesetz hat, ohne daß sie aus einem solchen reinen Grunde fließt, der alle Neigungen dem Sittengesetze unterwirft mit allen Forderungen der Selbstliebe. Man muß diese Moralität von welcher hier die Rede ist, nur nicht verwechseln mit derjenigen, nach welcher moralische Handlungen den physischen und mechanischen entgegengesetzt werden. In diesem weiteren Sinne nennet man freilich alle legale Handlungen auch **moralische**, in wiefern sie von der Freiheit abhangen. Aber die Moralität von welcher hier die Rede ist, im Gegensatz der Legalität ist eigentliche moralische Güte, was die Stoiker gewisser Maaßen κατορθωμα nannten. Man vergleiche den Artikel **Achtung**. 1. B. S. 110. ingleichen, **Bestimmung des Menschen**. 1. B. 578. Hievon ist schon geredet worden im Art. **Gesetzmäßigkeit**. S. II. B. 468. f.

Lehrart.

S. **Methode**.

Lehrsatz.

Logik.

Die Wahrheit eines Satzes leuchtet entweder von selbst ein, sobald man nur die Worte versteht, dergestalt

daß

daß der niedrigste Grad von Menschenverstand schon hinreichend ist, demselben seinen Beifall zu geben, z. B. die Sätze: dieser Körper ist mein, Gott ist Gott, zweimal zwei ist vier; oder nicht, sondern bedarf einer Herleitung und eines Beweises aus andern Begriffen und Sätzen. Im ersten Fall ist es ein Satz von unmittelbarer Evidenz, im andern aber, von mittelbarer Evidenz. Ein Satz ist ferner entweder theoretisch oder praktisch. Jener, wenn in ihm weiter nichts, als die blose Verknüpfung eines Subjects und Prädikats betrachtet wird, ohne etwas zu gebieten oder zu verbieten; dieser, wenn ausgesagt wird, daß es geschehen soll. Ein theoretischer Satz von mittelbarer Evidenz, heißt ein *Lehrsatz, Theorem*. Z. B. der Satz: diese Welt ist die beste. Der Verstand hält bei solchen Sätzen seinen Beifall eine Zeitlang zurück und wartet auf einen Beweis. Durch denselben soll die Einsicht in die Verknüpfung der beiden Begriffe gewürket werden, vermittelst der Aufzählung derjenigen Mittelbegriffe und Sätze, welche zwischen dem Subjecte und Prädikate gedacht werden müssen. Und dieses nennet man die Herleitung oder den Beweis. Die Lehrsätze der Mathematik erkennen keinen andern Beweis als die eigentliche Demonstration im engsten Verstande. Andere Wissenschaften, welche die Natur und die Vortheile der Mathematik nicht haben, begnügen sich mit Herleitung, die die Stelle eines Beweises vertreten muß in Sachen, die ihrer Natur oder der Natur des menschlichen Verstandes nach keine andere Art des Beweises gestatten.

Leibeigenschaft.

S. Knechtschaft.

Leichtglaubigkeit.

Logik.

Die Geneigtheit wegen blos scheinbarer Gründe oder wohl gar ohne allen Grund einer Sache Beifall zu geben, ist die Leichtglaubigkeit. Die Quelle derselben ist immer eine gewisse Schwäche und Trägheit, welche die mühsame Untersuchung scheuet die die Vernunft auflegt. Am sichtbarsten ist dieselbe bei Kindern, welche alles glauben, und dies um desto lieber, je wunderbarer und abentheuerlicher dasselbe klingt. Die Kraft der Thätigkeit treibt sie an, sich mit Ideen zu beschäftigen; ihr noch geringer Vorrath von Begriffen reicht nicht zu, ihnen die Langeweile zu vertreiben. Daher verlangen sie, man soll ihnen etwas erzählen. Das Ansehn derer, die ihnen solche Erzählungen mittheilen, ist hinreichend, daß sie ohne weitere Prüfung die Sache glauben. Diesen sind alle diejenigen ähnlich, welche der Meinung mehr, als der Vernunft Gehör geben, welche letztere in allen Fällen ihnen die Beschwerlichkeit der Untersuchung auflegt. Sie nehmen ohne Unterschied alle Begriffe an, die man ihnen vorträgt, sie mögen wahr oder falsch seyn. Verschlagene Betrüger bedienen sich sofort ihrer Leichtglaubigkeit zu ihrem Vortheile und halten sie mit Aberglauben hin, indem sie es ihnen sogar durch Gewissenszwang zum Gesetz machen, lieber zu glauben, als zu untersuchen. Das Schlimmste dabei ist, daß bei einer solchen eingewurzelten Gemüthsverfassung, die überzeugendsten Beweise der Unwahrheit verjährter Vorurtheile oder des Aberglaubens unzureichend scheinen. So glauben die Tunquinesen bis auf den heutigen Tag an

die

die Religion ihres Rama mit dem Zunamen Thic=ca eines Tunquinesen. Sie sagen, seine Mutter habe im Traume einen weisen Elephanten gesehen, der auf eine geheimnißvolle Weise in ihrem Munde erzeugt worden, und ihr zur linken Seite herausgegangen sey. Dieser Traum wurde erfüllt, sie kam mit dem Thic=ca nieder. So bald er den Tag erblickte, brachte er seine Mutter um, gieng sieben Schritte, wies mit dem einen Finger gen Himmel und mit dem andern gegen die Erde, und rühmte sich der einzige Heilige im Himmel und auf der Erde zu seyn. Im neunzehnten Jahre begab er sich auf einen Berg, auf welchem ihm zwei Teufel, A = la = la und Ca = la = la zu Lehrmeistern dienten. Darauf zeigte er sich dem Volke und wurde von ihnen als Götze aufgenommen. Und ob er gleich auf seinem Sterbebette seinen Anhängern gestund, er habe sie alle betrogen und ihnen lauter Mährchen erzählet, welches Glaubensbekenntniß in Tunquin durchgehends bekannt ist, so währet doch die Verehrung dieses Betrügers immer fort, weil man dasjenige willig glaubt, was man zu glauben gewohnt ist. Man sehe Helvetius sur l'Esprit Diss. III. Ch. V. Dieser Schriftsteller sagt, in den Büchern des Thic=ca werde behauptet, daß er achtzigtausend verschiedene Gestalten habe angenommen, unter welchen die letzte Verwandlung ein weißer Elephant gewesen sey. Diesem Ursprunge müsse man die Achtung zuschreiben, welche man in Indien diesem Thiere beweiset. Unter allen Titeln eines Königes ist der Titel eines Königs vom weißen Elephanten, welchen der König von Siam führet, der würdigste.

Leichtsinn.

Moral.

Dieses ist ein Fehler des Willens wo die Stärke der Sinnlichkeit, der Neigungen und Leidenschaften das Bewustseyn unterdrückt, daß die befolgte Maxime unsittlich sey. Der Leichtsinnige befriediget seine Neigungen auf Kosten der Sittlichkeit, zwar nicht aus Vorsatz, einem unsittlichen Prinzip absichtlich zu folgen; aber doch aus Mangel schuldiger Uiberlegung und Aufmerksamkeit, und kündiget dadurch Mangel an Selbstmacht, Selbstbeherrschung und eine moralische Schwäche an. Solche Handlungen werden daher nicht als gefährdevolle Handlungen angesehn und zugerechnet.

Leiden.

Moral.

Ein irrdisches Leben ohne Uebel d. i. ohne Leiden, ist ein unstatthafter Wunsch. Es sind Anschauungen von Unvollkommenheiten in unserem Zustande und Zeichen einer endlichen und beschränkten Natur, die aber ihre rechte Auffoderung hat, und an ihrem rechten Orte steht um ihre Thätigkeit zu üben, damit sie ihrer Leiden weniger und ihrer Freuden mehrere machen möge. Sie sind am meisten geschickt uns aufmerksam auf unsere innere Angelegenheiten zu machen. Verschuldete Leiden, sind Strafen.

Ich habe gesagt: ein Leben ohne alle Leiden ist für den Menschen ein unstatthafter Wunsch; denn es werden dieselben theils durch seine innere, theils durch die äußere Natur, mit welcher derselbe in Verknüpfung steht, unvermeidlich herbei geführt. Seine Triebe und Kräfte ringen unaufhörlich nach ihrer Befriedigung. Die Befriedigung derselben benachrichtiget ihn, daß sein Zustand

stand besser, die Nichtbefriedigung, daß sein Zustand schlimmer worden ist. Er hat aber nicht immer die Mittel in seinen Händen, seine Triebe zu befriedigen, daher ein Anblick von Unvollkommenheiten in seinem Zustande d. i. Leiden. Nur ein Wesen, welches sich überall selbst genug und ohne Schranken ist, einer völligen Unabhängigkeit genießt, hat keine Leiden. Wie der Verstand des Menschen zunimmt, so wachsen seine Begriffe und mit denselben seine Bedürfnisse. Je mehrere derselben vorhanden sind, desto abhängiger ist er selbst, bei Ermangelung der Mittel dieselben zu befriedigen. Viuitur paruo bene, qui paternum splendet in mensa tenui salinum. Nec leves somnos timor, aut cupido Sordidus auffert. Das Wahre, was daher in dem Rousseauischen System, welcher die Menschen gern zu harmlosen Geschöpfen machen wollte, welches seinem Herzen Ehre machte, ist dies, daß der Mensch sich nicht mehr Bedürfnisse machen solle, als er Mittel in Händen hat, sie zu befriedigen. Sonst macht er sich selbst elend und klagt alsdenn, daß er elend sey. (Sur l'inegalité parmi les hommes).

Ich habe ferner gesagt: es sind Zeichen einer endlichen und eingeschränkten Natur, die aber an ihrem rechten Orte steht, wo sie die rechte Auffoderung hat, ihre Kräfte zu üben. Der Mensch handelt nicht durch Zug oder Stoß wie die todten Massen oder Maschinen, auch nicht blos durch Empfindung wie die Thiere. Für ihn nehmen die Dinge in der Welt eine ganz andere Gestalt an. Er handelt nach Vorstellungen und wird getrieben durch das Verlangen seinen Zustand immer zu verbessern, und es ist kein Zweifel, daß er sich wahrhaft verbessern würde, wenn er immer nach solchen Dingen strebte, welche dasjenige in sich selbst enthalten, weswegen sie begehrungswürdig sind. Der Abgang solcher Dinge, durch deren Besitz er sich zu verbessern glaubt, hält

hält seine Natur in beständiger Bewegung und Betriebsamkeit. Seine Anlagen und Talente, die ihm die Natur bei seiner Geburt gab, werden geweckt und durch den stechenden Sporn der Selbstverbesserung im Gange erhalten. Auf solchem Wege führt ihn die Natur nach und nach zur Vollkommenheit. Durch Ueberwindung der Hindernisse seiner Selbstverbesserung, welche ihm Leiden verursachten, bekommt er ein Gefühl seiner Kraft und wird alles das, was die Natur wollte, das aus ihm werden sollte. Man nehme in Gedanken das Verlangen nach fortschreitender Verbesserung seines innern und äußern Zustandes hinweg, oder gebe ihm sogleich alle Mittel dazu in die Hände, ohne daß er sich mit ihrer mühsamen Aufsuchung zu befassen nöthig habe, oder mache ihn gegen das Leiden unempfindlich, und sage dann noch, auf welchem andern Wege die Absicht der Natur an ihm habe mögen erreicht werden?

Aber die Leiden welche ein Mensch hat, sind auch am besten geschickt, ihn auf seine innern Angelegenheiten aufmerksam zu machen. Man lasse einem Menschen alles nach Wunsche gehn, so wird man gemeiniglich finden, daß er auch seine innern Angelegenheiten seines Kopfs und Herzens gehen läßt, wie sie gehn. Er wird sich nicht um Aufklärung bekümmern, weil er dies Bedürfniß nicht kennet; er wird seine Kräfte nicht durch Arbeit stärken, weil ers nicht nöthig hat; er wird ein geschäftloses Leben der Arbeit und den ernsthaften und pflichtmäßigen Beschäftigungen vorziehen, weil er da mit Gemächlichkeit und ohne beschwerliche Anstrengung seiner Kräfte genießen kann; er wird nicht glauben, daß ein Theil seiner Kräfte der menschlichen Gesellschaft gehöre, daß er Andern Pflichten schuldig sey, weil er glaubt dem Glücke im Schoose zu sitzen und den Beistand Anderer nicht nöthig hat.

Die

Die unangenehmen Ereignisse hingegen oder das Leiden, schlägt diese falsche Selbstgenugsamkeit nieder. Der Mensch wird aufmerksam auf die Ursachen derselben, ob sie vielleicht in seiner eigenen Aufführung ihren Ursprung gehabt haben, und sucht sie durch seine Besserung zu entfernen. Er lernet die Ehre der Schande, die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit, die Mäßigkeit der Unmäßigkeit, die Standhaftigkeit der Feigheit, die Weisheit der Dummheit vorziehen, und bringt auf solche Weise seine innern Angelegenheiten in Ordnung. Da besonders die selbstverschuldeten Leiden als Strafen anzusehen sind, denn sie sind nichts anders, als natürliche unangenehme Folgen von einer unregelmäßigen Anwendung unserer Freiheit, so werden eben dieselben dadurch für den Menschen wohlthätig, daß sie ihn aufmerksam auf das Betragen machen, wodurch er sie verschuldet hat.

Was nun die Mittel gegen die unverschuldeten und mithin unvermeidlichen Leiden betrifft, so beziehen sie sich theils auf zukünftige, vorherzusehende oder zu befürchtende, theils auf bereits eingetretene Leiden.

Was die erstern betrifft so rathet die Sittenlehre, daß man in glücklichen Tagen die Möglichkeit des Verlustes unserer Glücksgüter bedenke und sich auf solche Fälle vorbereite. Insonderheit ist es gut, wenn man sich in solchen Fällen auf das äußerste setzt, was uns begegnen kann, und zum voraus auf Mittel denkt, im Eintretungsfalle sein Mißgeschick erträglich zu machen. Dazu dienet die tägliche Betrachtung der Hinfälligkeit der Glücksgüter, daß wir sie nicht ewig besitzen können, wir müssen sie also so besitzen, als besäßen wir sie nicht um sie in jedem Augenblick entbehren zu können, ohne unsere Fassung zu verlieren. Hierzu ist besonders der Trostgrund ein würksames Mittel, welcher aus der Ueberzeugung entspringt, daß uns bei gewissenhafter Erfüllung

füllung unserer Pflichten nichts wiederfahren könne, was unserer moralischen Bestimmung widerspricht.

Sind aber die Leiden bereits eingetreten und nicht zu entfernen, so muß man sie nicht nur ertragen, sondern wird sie auch mit Standhaftigkeit ertragen, wenn man bedenket, daß hier unsere Tugend auf den schönsten Kampfplatz gestellt wird, wo sie Gelegenheit findet die Stärke ihrer Grundsätze zu beweisen. Auf solche Weise wird der Mensch an seiner innern Würde mehr gewinnen, als er an Wohlseyn und Glückseligkeit durch solche Ursachen, die nicht von ihm abhängen zu verlieren scheinet. Eine Seele die wohlwollend, weise und beherzt ist, eine Seele, die bis auf den Grad erleuchtet ist, daß sie begreifet, was der Gegenstand und was die Absichten der göttlichen Vorsehung im Ganzen sind, hat die höchsten Vergnügungen und die wenigsten Leiden.

Leidenschaft.

Anthropol. u. Seelenlehre.

Wenn man Leidenschaft vom Affect unterscheidet, wie dieses Kant gethan hat, so muß man dieselbe auch so erklären, daß man sie vom Affect deutlich unterscheiden könne, Kant erklärt sie durch eine Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen. (Anthropologie S. 225.) Hier finden wir einen bestimmten Begrif, welchen wir oben vermißten. (S. die Lehre von Affecten. 1. B. S. 193. vergl. mit Kant Anthropolog. S. 217.) Allein durch diesen Begrif ist Leidenschaft vom Affect nicht unterschieden. Denn auch bei Affecten, und mehr noch bei diesen, als bei Leidenschaften wird die Vernunft verhindert, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der

Summe aller Neigungen zu vergleichen. Ich möchte sie daher lieber erklären durch starke Begierden, welche dem Menschen zwar eine Wahl übrig lassen, aber derselben jederzeit zu Gunsten ihrer den Ausschlag geben. Die Leidenschaften reissen den Menschen nicht außer sich, wie die Affecten. Bei und im affectvollen Zustande ist keine Ueberlegung und Wahl möglich. Die Vernunft lauft, so zu sagen, mit dem Affect davon; aber die Leidenschaft, bei welcher der Mensch immer noch kalt seyn kann, obwohl nicht gleichgültig, läßt ihm den Gebrauch der Vernunft und eine Wahl übrig. Sie sucht nur dieselbe zu bestechen, um ihr bei der Wahl den Ausschlag zu geben. Freilich, wenn man einmal den Begrif so anlegt, so kannn man hernach leicht daraus folgern, daß alle Leidenschaften schädlich sind, welches man eher von Affecten, als von Leidenschaften sagen könnte. Die Erfahrung aber ist dagegen. So kann z. B. ein Mensch, bei welchem die Jagd zur Leidenschaft geworden ist, unter mehrern gleichzeitigen Vergnügungen dieser den Ausschlag geben, ohne Nachtheil seiner höhern Pflichten. Hierbei bemerket man gewiß nichts schädliches, da eine solche Handlung, wenn übrigens alles gleich ist, sehr erlaubt seyn kann. Nur in so weit kann man sagen, daß die Leidenschaft der Freiheit Abbruch thue, als sie bei der Wahl die Vernunft für sich zu bestechen wünscht. Dieses thun aber alle Begierden. Da sich aber die Vernunft zu Gunsten der Neigung nicht bestechen läßt, so ist es nur ein geheimer Betrug, den sich das Subject selbst spielt, indem dasselbe die Gründe der Vernunft, im Fall das, mit Leidenschaft begehrte Object sich nicht mit ihren Grundsätzen vereinigen lassen sollte, im Schatten stellt, damit sie vor den Scheingründen der Leidenschaft nicht bemerket werden mögen.

Eben so wenig scheinet mir das wahr zu seyn, wenn Kant (Anthropolog. S. 227.) sagt: der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft giebt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. — Wenigstens ist es viel zu allgemein gesprochen. Allenfalls möchte dieses von wilden und uncultivirten Menschen mit einiger Wahrscheinlichkeit können gesagt werden, weil bei diesen ihre Begierden ihr einziges Gesetz sind. Bei besser unterrichteten Menschen hingegen finden wir, daß sie Herrn ihrer Leidenschaften sind und seyn können, im Falle diese mit höhern Pflichten streiten. Auch kann ich den Satz nicht für wahr erkennen, daß alle Leidenschaften nur von Menschen auf Menschen, nicht auf Sachen gerichtete Begierden wären. Kant verwechselt Affection und Leidenschaft. Sagt man nicht: dieser ist ein leidenschaftlicher Spieler und jener ein passionirter Jäger? Der Sprachgebrauch rechtfertiget es wenigstens, daß Leidenschaft nicht blos von Personen auf Personen, sondern auch auf Sachen geht. Man müßte es denn so verstehn, daß die Leidenschaft wieder im Subjecte dadurch endiget, daß ihre Befriedigung demselben Vergnügen macht. Dann liegt es blos am Ausdruck. Wenn endlich Kant die Leidenschaften eintheilt in natürliche, und in solche die aus der Cultur der Menschen hervorgehn und zu den erstern die Freiheitsleidenschaft rechnet, so kann ich auch hier nicht einstimmen. Mir deucht, man verwechselt den Trieb nach natürlicher Freiheit mit Leidenschaft. Triebe sind keine Leidenschaften, können aber die Richtung zu Leidenschaften geben. Daß aber der Trieb nach natürlicher Freiheit, nach welchem der Mensch alle Gefangenschaft und Fesseln hasset, ein, von allen andern Naturtrieben wesentlich unterschiedener Trieb sey, erhellet daraus, weil derselbe würket, ehe der Mensch noch Erfahrung gemacht hat,

 wohin

wohin er zielet, und weil er eine eigene Gattung von Handlungen unternimmt, die aus keinem andern besser erklärt werden können, und einige Dinge unter die entgegengesetzten Klassen von Gut oder Uebel bringt, wozu in den übrigen Naturtrieben kein Grund liegt. (S. den Artikel Triebe.) Da nun der Mensch, nach seiner animalischen Seite betrachtet, diesen Trieb mit den Thieren gemein hat, so müßte das Thier gleichfalls Freiheitsleidenschaft haben, welches doch Kant ausdrücklich läugnet, Anthropol. S. 220. 231. Wahr ist es übrigens, so wie vieles andere, wobei tiefe Blicke ins menschliche Herz hervorleuchten, „daß Leidenschaften sich mit der ruhigsten Ueberlegung paaren lassen, nicht unbesonnen, nicht stürmisch sind wie die Affecten, und selbst noch mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können." Der Mensch ist nicht größerer Sophist, als wenn er seine Leidenschaft vertheidigen will. Erfahrung giebt uns tägliche Beispiele an die Hand.

Da die Leidenschaften, vermöge ihrer Natur, alle sinnlichen Ursprungs sind, und ein bloses reines Vernunftwesen gar keine Leidenschaften haben kann; so ist die Eintheilung in sinnliche und vernünftige Leidenschaften grundlos. Alle Leidenschaften sind sinnliche, ob sie gleich in einem Vernunftwesen unter Aufsicht der Vernunft zu vernünftigen Zwecken können geleitet werden, und dieses mag wohl auch die Gelegenheit gegeben haben jene Eintheilung zu machen, weil eine durch Vernunft modificirte Leidenschaft ein vernunftähnliches Ansehen bekommt. Da nun ferner die Leidenschaften unter dem Gesetze des sinnlichen Begehrungsvermögens stehen, welches seine Richtung durch die Triebe der menschlichen Natur erhält, so wird die Zahl der allgemeinsten Leidenschaften nach der Verschiedenheit dieser Triebe bestimmt werden, welche, wenn sie die Grenzen

des gehörigen Mittelmaaßes überschreiten, auch fehlerhaft seyn können.

Vermöge des Triebes nach Subsistenz, sind die gewöhnlichsten Leidenschaften, Sorge für Selbsterhaltung und derer die uns lieb sind, Sparsamkeit, gute Wirthschaft, Mäßigkeit auf der einen, Geschmackslust, Geiz, Habsucht auf der andern Seite.

Vermöge des Triebes der Paarung; Neigung beiderlei Geschlechter gegen einander, Liebe, Zärtlichkeit der Eltern gegen ihre Kinder, aber auch Wollust, Eroberungssucht oder Conqueterie, und als Mittel dazu, Staat- und Modesucht.

Vermöge des Triebes nach natürlicher Freiheit; Furcht für Stärkern auf der einen, Rachsucht und Herrschsucht auf der andern Seite.

Vermöge des Triebes nach Wohlseyn (bene esse) Bequemlichkeit und Auszierung; Spielsucht, Trunkenheit, Leckerei, Weichlichkeit, Luxus und Stutzernarrheit.

Vermöge des Triebes nach Vorzug; Ehrsucht, Ehrgeiz, Rangsucht u. s. w.

Eine Leidenschaft, welcher der Mensch am öftersten folgt, die also die übrigen an Stärke übertrifft, heißt Lieblingsleidenschaft oder herrschend. Eine solche ist entweder nur vergleichungsweise eine solche, weil sie in ihrer Würksamkeit stärker ist, als andere, mit welchen man sie vergleicht; in dem Verstande kann ein Mensch mehr als eine herrschende Leidenschaft haben. Oder sie macht den schlechterdings höchsten Zweck des Menschen aus, so, daß alle andere ihr subordinirt sind und von ihr regiert werden; dann ist sie die schlechterdings herrschende, oder besser, tyrannische Leidenschaft.

Ueber die Beherrschung der Leidenschaften vergleiche man den Artikel, Affect. 1. B. S. 194. ingleichen Hutcheson Abhandlung über die Natur u. Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen aus dem Englischen.

Lemma.

Logik.

Die natürliche Coordination der Wahrheiten bringt es mit sich, daß man bisweilen Sätze aus andern Wissenschaften oder auch aus einer vorhabenden Wissenschaft entlehnt, in der Absicht, daß man sie als einen Erkenntnißgrund gewisse Dinge daraus zu schließen anwenden will. Ein solcher Satz heißt ein Lemma oder Lehnsatz. Wenn zu besorgen ist, ein solcher Satz möchte nicht zugegeben werden, so muß man ihn beweisen, oder auf die Wissenschaft verweisen in der er bewiesen ist; sonst nimmt man etwas ohne Beweis an.

Licht.

Physik.

Licht ist dasjenige, was die Körper sichtbar macht. Bei der Erleuchtung und bei dem Sehen muß etwas von dem Erleuchteten und von dem Gesehenen bis zum Auge fortgehen, es mag nun dieses eine eigene Materie, oder blos die Bewegung eines Zwischenmittes seyn. Ohne solche Verbindung wäre keine Einwürkung entfernter Körper in einander und in unser Auge begreiflich. Dieses Etwas, es bestehe worinne es wolle, nennen wir Licht, und so bedeutet dieses Wort die unbekannte Ursache der Erleuchtung und des Sehens.

Gewisse Körper sind an sich sichtbar, andere werden es durch Hülfe der leuchtenden. Man stellt sich also vor, daß die leuchtenden das Licht ursprünglich von sich aussenden, die erleuchteten hingegen, blos dasjenige Licht, das sie von den leuchtenden empfangen, von ihrer Oberfläche ins Auge zurückschicken. Wiederum verstatten einige Körper dem Lichte den Durchgang, daher man andere Körper durch sie sehen kann, andere schicken das

Licht zurück, oder unterbrechen seinen Fortgang, und heißen undurchsichtige Körper, so wie jene durchsichtige.

Man sieht einen Körper nicht mehr, wenn in der geraden Linie zwischen ihm und dem Auge ein undurchsichtiger Körper steht. Dies zeigt, daß sich das Licht, was es auch seyn mag, in geraden Linien fortpflanze. Das Auge sieht leuchtende und erleuchtete Körper von allen Seiten her, wo nichts Undurchsichtiges im Wege steht. Daher muß sich das Licht von jedem physischen Punkte eines sichtbaren Körpers nach allen Seiten zu in geraden Linien ausbreiten, so wie die Halbmesser einer Kugel vom Mittelpunkte derselben nach allen Seiten ausgehn.

Diese geraden Linien nach welchen sich das Licht fortpflanzt, heisen Lichtstrahlen. Es pflanzt sich das Licht nicht augenblicklich, sondern allmählich fort, d. i. so, daß es zu seiner Bewegung einige Zeit braucht. Bradley's genauere Bestimmungen (Philos. Trans. no. 485.) haben gezeigt, daß die Zeit, die es braucht um durch den Durchmesser der Erdbahn zu kommen, 16 Min. 15 Sec. betrage, daher es von der Sonne bis zu uns in 8 Min. $7\frac{1}{2}$ Sec. gelangt. Diese Geschwindigkeit übertrifft an Größe alle andern, die wir kennen. Sie ist 10313 mal größer als die, mit welcher die Erde um die Sonne läuft, und giebt in einer einzigen Secunde einen Weg von mehr als 40000 Meilen, welches die Geschwindigkeit einer Kanonenkugel mehr als $1\frac{1}{2}$ Millionenmal, und die des Schalls beinahe 976000 mehr übertrifft.

Die Lichtstrahlen müssen äußerst fein seyn, sie mögen nun in materiellen Ausflüssen oder in fortgepflanzten Schwingungen eines Zwischenmittels bestehen. Durch die geringste Oeffnung, durch einen Nadelstich im Kartenblatte, sehen wir eine unzählige Menge von Körpern. Von jedem Punkte dieser Körper müssen alsdann Licht-

strahlen

strahlen in unser Auge kommen, und so müssen deren eine unglaubliche Menge durch das mit der Nadel gestochene Loch gehen, ohne einander zu stöhren oder sich zu vermischen.

Man hat aus dieser äußerst großen Feinheit beweisen wollen, daß das Licht nicht in materiellen Ausflüssen bestehen könne, weil sich keine Materie von solcher Feinheit denken lasse, daß unzählbare Ströme von ihr durch eine so kleine Oeffnung, ohne sich zu hindern, dringen könnten. Allein man hat gar nicht nöthig, sich den Fortgang des Lichtes, als einen ununterbrochenen Strom zu denken, obschon in der Empfindung des Sehens keine Unterbrechung wahrgenommen wird. Segner (Progr. de raritate luminis. Göt. 1740. 4.) folgert aus der Beobachtung einer im Kreise geschwungenen glühenden Kohle, welche einen ununterbrochenen leuchtenden Kreis zu bilden scheinet, daß der Eindruck des Lichts auf die Netzhaut eine halbe Secunde daure; d'Arcy setzt dies sogar auf 2⅔ Secunden. Nimmt man aber auch nur 6 Tertien an, so beschreibt in dieser Zeit das Licht einen Weg von 5 Halbmessern der Erde. Folglich können die Lichtstrahlen aus Theilchen bestehen, die einander in Entfernungen von 5 Erdhalbmessern folgen, ohne daß die Empfindung des Lichts im Auge unterbrochen wird. Man kann diese Entfernung noch weit größer machen, wenn man annimmt, daß nicht alle Punkte einer sichtbaren Stelle zugleich Licht aussenden, sondern mit einander abwechseln. Hierbei wird der Durchmesser jedes Theilchens, wenn es auch materiell ist, unvergleichbar klein gegen die Entfernung zweier auf einander folgenden, und es bleibt zwischen ihnen Platz genug übrig, um alle Begegnung und Störung zu verhüten. (Melville, Edinburgh Essays Vol. II. p. 17. Canton Phil. Trans. Vol. LVIII. p. 344.)

Aus

Aus dieser großen Feinheit des Lichts erklärt sich auch, warum man bei aller seiner Geschwindigkeit keinen Stoß desselben gegen andere Körper, oder vielmehr kein merkliches Moment dieses Stoßes hat bemerken können.

Die Meinungen der alten Weltweisen über die Natur des Lichts, hat Gehler im phys. Wörterbuche aus Klügel Zusätze zu Priestleys Geschichte der Optik gesammelt, davon wir einige ausheben wollen. Democrit und Epikur erklärten, nach dem Plutarch de placitis philos. IV. 13, 14. durch unendlich feine Bilder der Gegenstände, die von ihnen immerfort ins Auge flössen. Andere z. B., Empedocles sagte, daß die Abflüsse auf der Oberfläche der Spiegel hängen blieben, daß aber etwas Feuriges aus dem Spiegel komme und sie durch die Luft fortführe. Er ließ, so wie Hipparchus und Plato (im Timäus) das Licht so wohl aus den Augen als aus den Gegenständen ausgehen, und beiderlei Ausflüsse sich unterweges begegnen. Aristoteles (de mente) drückt sich über das Licht so aus, als ob er es für eine Bewegung in irgend einem Zwischenmittel hielte. „Das Licht, sagt er, ist etwas durchsichtiges, aber nicht für sich, sondern durch die Farbe eines andern Dinges. Die Farbe bewegt das Durchsichtige, und dieses, als etwas Zusammenhängendes bewegt den fühlenden Sinn. Das Auge kann nicht von der Farbe unmittelbar gerührt werden. Es muß ein Mittel da seyn. — Für den Schall ist die Luft das Mittel. Das Licht ist kein Feuer, kein Körper, auch kein Ausfluß eines Körpers, sondern die Gegenwart eines solchen Dinges in dem Durchsichtigen". Diese Aeußerungen des Aristoteles haben die Scholastiker veranlasset, das Licht für unkörperlich, oder nicht für eine Substanz, sondern für eine Qualität zu halten, und in den Körpern selbst etwas zu suchen, was mit den Empfin-

pfindungen des Auges und mit den Farben analog ist, (quoniam nihil dat, quod non habet).

Descartes (Princip. philos. p. III. §. 55. 63. 64. Dioptrics. C. 1. §. 3. 4. seqq.) ließ die Sonne und die leuchtenden Körper aus den Theilchen seines ersten Elements bestehen, und erfüllte den ganzen Weltraum mit den vollkommen harten Kügelchen des zweiten Elements. Die Theile der leuchtenden Körper sind nach ihm in einer beständigen Bewegung; durch diese werden die Kügelchen des zweiten Elements gestoßen, und da es zwischen denselben keinen leeren Raum giebt, sondern immer ein Kügelchen das andere auf das genaueste berühret, so pflanzt sich dieser Stoß durch alle geradlinigte Reihen dieser Kügelchen in einem Augenblicke fort. So vergleicht er die Fortpflanzung des Lichtes mit der Bewegung eines Stabs, dessen letztes Ende in eben dem Augenblicke bewegt wird, in welchem man das erste fortstößt. Eine solche Bewegung oder Druck, kann, seiner Meinung nach, auch vom Auge verursacht werden, und er erkläret daraus, wie Katzen und andere Thiere, deren Augen leuchten, im Finstern sehen können. Diesem System steht entgegen, daß sich geradlinigte Kugelstäbe von dieser Art gar nicht denken lassen, und daß die geringste Bewegung diese Lage der Kügelchen stören müste; auch daß sich das Licht in der That nicht augenblicklich, sondern allmählig fortpflanzt. Wollte man kleine Räume zwischen diese Kugeln setzen, so würde sich alsdann die Fortpflanzung des Lichts nicht mit den Gesetzen des Stoßes harter Körper vereinigen lassen.

Daher haben auch die spätern Cartesianer die Härte der Kügelchen aufgegeben, und das Fluidum, wodurch das Licht fortgepflanzt wird, elastisch angenommen. Mallebranche setzt an die Stelle der harten Kugeln kleine flüssige Würfel, deren jeder den empfangenen

genen Eindruck an den nächstliegenden mittheilt. Huygens (Traité de la lumiere) läßt das Licht so, wie den Schall, aus wellenförmig fortgepflanzten Wirbeln oder Schwingungen eines elastischen Mittels bestehen, und nach Linien fortgehen, welche auf die Reihen der einzelnen nebeneinander liegenden Wirbel, oder ihrer Mittelpunkte senkrecht stehen. Hieraus erweißt er das Gesetz der Brechung.

Gassendi vertheidiget sehr umständlich das System des Epikur, daß das Licht körperlich sey, und die Sichtbarkeit der Gegenstände von Theilchen herrühre, die immerfort von der Oberfläche der Dinge abflößen. Hingegen bestritt du Hamel (Astron. physica) sowohl das cartesianische, als das gassendische System, und sahe das Licht, wie die Scholastiker, als eine Eigenschaft der Körper an.

So stund es um die Meinungen vom Lichte, als Newton seine zahlreichen neuen Entdeckungen über dasselbe bekannt machte. Dieser große Naturforscher schränkte zwar seine Untersuchungen blos auf die Erscheinungen und Gesetze des Lichts ein; man sieht aber doch aus seinen der Optik beigefügten Fragen, und aus dem ganzen Gange seiner Untersuchungen deutlich, daß er geneigt war, die Lichtstrahlen für die Wege materieller aus den leuchtenden Körpern ausgeflossener Theilchen zu halten, welche von andern Körpern angezogen würden u. s. w. Diese Meinung ist unter den Namen des Emanationssystems bekannt geworden, und man hat sie durch alle dagegen gemachte Einwendungen bisher noch nicht widerlegen können. Vielmehr enthält sie eine höchst bequeme und passende Vorstellungsart des Lichts und der Farben, der sich in keinem andern System eine gleich leichte und einfache an die Seite setzen läßt. Sie ist wenigstens ein schönes Gleichniß, das man sehr weit ausdehnen und gar nicht entbehren kann, wenn man von

allen

allen Phänomenen des Lichts auf eine gleichförmige Art Rechenschaft geben will. Man hat dieses Emanationssystem aus vielen, meistens von Euler hervorgebrachten Gründen bestritten. Man findet dieselben gesammelt in Gehlers physical. Wörterbuche Th. II. wo dieser Artikel vorkommt.

Euler nimmt eine höchst feine, flüssige und elastische Materie durch den ganzen Weltraum verbreitet, an, der er den Namen Aether giebt. Dieser Aether wird durch das Zittern der leuchtenden Körper eben so bewegt, wie die Luft durch die Schwingungen der schallenden. Es entstehen dadurch Schläge auf den Aether, die sich, wie Wellen im Wasser, nach allen Seiten verbreiten, so daß die Richtungen des Fortganges den leuchtenden Punkt umgeben. Dieser Schläge folgen mehrere auf einander mit einer gewissen Geschwindigkeit, und ihre Succession in eben derselben geraden Linie, macht einen Lichtstrahl aus. Einfache Lichtstrahlen sind, in denen alle Pulsus nach gleichen Zwischenzeiten auf einander folgen; zusammengesetzte, deren Schläge durch ungleiche Zeiträume getrennt sind. Die einfachen sind wieder verschieden, je nachdem die Succession der Schläge schneller oder langsamer ist, und dies erregt im Auge die Empfindung der verschiedenen einfachen Farben; die Brechung rührt daher, weil die Wellen der Schläge an der brechenden Fläche andere Geschwindigkeiten erhalten, und beim schiefen Einfalle ein Theil der Welle eher an die Fläche trifft, als die übrigen, wodurch die Richtung der ganzen Welle geändert wird.

Hieraus werden nun verschiedene Erscheinungen des Lichts und der Farben erklärt. Leuchtende Körper sind, deren Oberfläche durch ihr Zittern dem Aether beständig Schläge mittheilet; spiegelnde, deren Theile durch das Licht nicht selbst in Bewegung gesetzt werden, sondern die Pulsus blos unter dem Reflexionswinkel zurücksenden;

den; durchsichtige, welche die Pulsus blos durch ihre eigene Substanz fortpflanzen; undurchsichtige, deren Theile von dem Aether in Bewegung gesetzt werden, und dadurch wieder eben so, wie die leuchtenden, demselben neue Schläge mittheilen. Inzwischen kann einerlei Körper zu mehreren Klassen zugleich gehören.

Die Sichtbarkeit erleuchteter dunkler Körper leitet Euler nicht, wie Newton, von dem zurückgeworfenen Lichte, sondern aus neuen in dunkeln Körpern erregten Schwingungen ab, deren Geschwindigkeit oder Farbe der Spannung seiner Theile gemäß ist. Der Mond, sagt er, wirft nicht das Licht der Sonne zurück, sonst würden wir nicht ihn selbst, sondern ein Sonnenbild in ihm sehn. Auch könnten wir gar keine Farbe sehen, wenn die Körper das auffallende Licht zurückwürfen, weil die Zurückwerfung blos vom Einfallswinkel abhängt, und es also unerklärbar wäre, warum ein rother Körper in allen Fällen blos rothe nicht nur zurückwirft, sondern auch nach allen Seiten aussendet. Also muß es der rothe Körper selbst seyn, der, durch das Licht erschüttert, dem Aether Schläge giebt, die der Spannung seiner Theile gemäß sind, und die daher die Empfindung der dem Körper eigenen rothen Farbe erregen. Es läßt sich aber die Sichtbarkeit erleuchteter Körper und das Zurückwerfen des farbigten Lichts nach allen Seiten gar sehr leicht aus der Rauhigkeit der Flächen erklären. Nur glatte Flächen zeigen Bilder, und nicht sich selbst. Rauhe reflectiren von jedem Theile das Licht nach unzählbaren Richtungen. Auch beweist die Erfahrung, daß Körper von einer gewissen Farbe, in das einfache Licht einer andern gehalten, nicht ihre gewöhnliche, sondern die Farbe des auffallenden Lichts zeigen, welches diesem Theile der Eulerischen Hypothes gänzlich entgegen ist.

Gehler in dem angeführten Buche macht hierbei die sehr gegründete Anmerkung, daß hierüber sich nichts gewisses ausmachen lasse; unterdessen scheint es ihm doch, als ob eine nähere Bekanntschaft mit der Chemie, jeden für das Emanationssystem geneigter machen müsse; daher denn auch die meisten Chemisten nicht nur eine Lichtmaterie annehmen, sondern auch dieselbe zu ihren besten Theorien als ein wesentliches Ingredienz gebrauchen. Dies ist nun zwar noch lange kein Beweis für ihr wirkliches Daseyn, weil alle diese Theorien doch nur hypothetisch sind. Aber es giebt doch in der That Erscheinungen, wobei das Licht Verwandschaften gegen andere Stoffe zu äußern, und Veränderungen in der Mischung und Zersetzung der Körper hervor zu bringen scheint, die man schwerlich einem blosen Zittern des Aethers zuschreiben kann. Das Sonnenlicht entwickelt eine sehr reine Luft aus den Pflanzen, welche in der Nacht und im Schatten eine schädliche Luft hervorbringen. Eben dieses Licht giebt den Gewächsen die grüne Farbe. Blumenzwiebeln, die man im Dunkeln auf einem Glase mit Wasser einem Lampenfeuer aussetzt, treiben weise Blätter, die erst am Sonnenlichte grün werden.

Bei diesen Verschiedenheiten der Theorien wird man wohl das Urtheil unterschreiben müssen, welches Klügel über diese Materie fället, daß es am besten gethan sey, wenn man seine Unwissenheit über das Wesen des Lichts demüthig gesteht. (Geschichte der Optik von Pristley durch Klügel. S. 282. ff.)

Liebe, moralische.

Moral.

Liebe, in moralischer Bedeutung des Worts, ist das Verlangen, die Zwecke des Andern zu den seinigen zu ma-

machen, wegen der in dem andern wahrgenommenen Vollkommenheiten. Sie ist entweder rein oder unrein, oder besser, wahr oder scheinbar, je nachdem der Eigennutz sich mit einmischet oder nicht. Es kann zwar das Verlangen, sich durch einen Nutzen zu verschaffen, Gelegenheit zur Liebe geben, und daß man dadurch versuchen könne, Liebe bei den Andern zu erwecken; aber die Begierde, durch Jemands Hülfe sich Nutzen zu verschaffen, ist mit der Liebe nicht einerley. Wenn man sagt, daß Etwas aus Liebe geschehe, so kann und darf der Eigennutz nicht ein fernerer Zweck seyn, weil das Wesen der Liebe aufhört, wenn man sie zu etwas machen will, das einen fernern Zweck hat. Eine solche uneigennützige Liebe wäre in uns nicht möglich, wenn sich nicht ein Prinzip in uns fände, die Vollkommenheit um ihrer selbstwillen zu begehren, und sich daran zu vergnügen. Die Güte des Willens reizt daher die Liebe am meisten. Gegen eine Person, der man eine unverbesserliche Bosheit des Willens zuschreibt, welche uns schädlich und verhaßt ist, ist keine Liebe möglich, wenn sie gleich sonst allerhand gute Eigenschaften an sich hätte. Daher kann man z. B. den Teufel nicht lieben.

Man verwechsele nicht Liebe mit dem Verliebtseyn. Letztere entspringt aus der Neigung beiderlei Geschlechter gegen einander, und ist das Verlangen diese Neigung mit einer Person des andern Geschlechts zu befriedigen.

Liebe zu Gott.

Moral.

Dieses ist die durch Freiheit erzeugte Neigung, den göttlichen Willen zu thun, oder uns mit demselben zu gleichen moralischen Zwekken zu verbinden. Und da Gott

Gott das allervollkommenste Wesen ist; so muß sie grenzenlos seyn.

Liebesdienst.

Moral.

Handlungen, wodurch man die zufällig erlaubten Zwecke eines Andern, ohne darüber eine höhere Pflicht zu verletzen, befördert, heißen Liebesdienste. (Officia humanitatis). Sie verlangen, daß man den Zustand des Andern durch liebreiches und freundliches Betragen angenehm und zufrieden zu machen sich bemühe, und daß man dem Andern alles leiste, was zu der Annehmlichkeit seines Lebens und zu seinem Nutzen etwas beitragen kann, ohne ein wichtiges Gut darüber zu verlieren; ingleichen, daß man oft etwas von Gütern dem Andern aufopfere, wenn seine Zwecke, die er durch eine solche Aufopferung erreichen kann, von solcher Wichtigkeit sind, daß die, welche wir darüber einbüßen, entweder geringer oder doch leichter wieder zu schaffen sind.

Logik.

Crit. Philos.

Dies ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens. Sie wird auch genannt Formal-Philosophie, in wiefern sie nicht Rücksicht nimmt auf irgend einen Stoff oder Materie, welcher durch die logischen Gesetze soll verarbeitet werden, sondern die Regeln der Verknüpfung unserer Vorstellungen zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen allein vorträgt; sie ist blos Wissenschaft der Verstandsregeln, und betrachtet blos die Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt, und heißt auch allgemeine oder Elemen-

Elementarlogik. Diesen **allgemeinen** Verstands-gebrauch, wovon die allgemeine Logik Unterricht ertheilt, muß man unterscheiden von dem **besondern** Verstandsgebrauche in dieser oder jener Wissenschaft. Ein Inbegriff von Regeln, wie der Verstand in dieser oder jener Wissenschaft, oder über eine gewisse Art von Gegenständen richtig anzuwenden, heißt ein Organon dieser oder jener Wissenschaft. Es setzt dieselbe schon eine Kenntniß der Gegenstände einer solchen Wissenschaft voraus, ehe man die Regeln angeben kann, wie sich eine solche Wissenschaft zu Stande bringen lasse. Wer z. B. ein System von der Gesetzgebung errichten wollte, müßte, als Propädeutik, die Erfordernisse einer solchen Wissenschaft vorangehen lassen und die Regeln bestimmen, nach welchen dieselbe zu Stande zu bringen seyn möge.

Die **allgemeine** Logik ist entweder **rein** oder **angewandt.** Jene hat es mit lauter Principien a priori zu thun, und abstrahirt von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird. Diese hingegen hat empirische Principien, ob sie gleich in sofern allgemein ist, daß sie auf den Verstandsgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Die empirischen Bedingungen unter denen das menschliche Denken vorkömmt, sind der Einfluß der Sinne, der Einbildungskraft, der Neigung, des Gedächtnisses u. s. w. ingleichen die Quellen der Vorurtheile und der Irrthümer, die sie verstopfen muß. Man muß daher die angewandte Logik nicht verwechseln, mit logischen Uebungen, welche man zum Unterschiede praktische Logik nennen könnte. Da es aber sowohl einen **reinen** als auch einen empirischen Verstands- und Vernunftgebrauch giebt, so wird es auch eine Wissenschaft geben müssen, welche die Gesetze des Verstandes und der Vernunft vorträgt, aber lediglich in sofern sie auf Gegenstände a priori gezogen werden, sie wird den Ursprung, Umfang und die objec-

tive Gültigkeit dieser Erkenntnisse bestimmen, und transcendentale Logik heißen müssen.

Logisch.

Crit. Philos.

Bei einer Erkenntniß kann theils der Verstand durch das Denken, theils die Sinne durch das Anschauen beschäftiget seyn. Jenes ist der logische, dies der ästhetische Antheil. Also ist das Logische die Begriffe, oder das Gedachte, welches hauptsächlich den Verstand beschäftiget, da das Anschauliche nur auf die Sinnlichkeit sich bezieht.

Was den nothwendigen Gesetzen des Denkens gemäß ist, heißt logisch möglich. Das Gegentheil ist logisch unmöglich.

Derjenige Begriff oder Titel unter welchen eine Erkenntniß gehört, heißt ihr logischer Ort. Daher läßt sich verstehen, was transcendentale Topik genannt wird. Sie ist die Anweisung nach Regeln, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs eine Stelle bestimmt. Sie enthält eigentlich nicht mehr als die vier Titel: 1) Einerleiheit und Verschiedenheit. 2) Einstimmung und Widerstreit. 3) Das Innere und Aeußere. 4) Materie und Form. Sie stellt die möglichen Vergleichungspunkte der Vorstellungen, welche von dem Begriffe von Dingen vorhergeht in aller ihrer Mannigfaltigkeit dar. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellung der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt. Ohne diese Ueberlegung macht man einen sehr unsichern Gebrauch von solchen Begrif-

fen,

sen, und es entstehen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die critische Vernunft nicht anerkennen kann. Kant erläuterte dieses durch den Fehler, welchen Leibnitz begieng mit seinem intellectuellen Weltsystem. Er glaubte der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Dinge nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Da fand er keine andere Verschiedenheit als die, durch welche der Verstand seine reine Begriffe von einander unterscheidet; und da ihm die Sinnlichkeit nur eine verworrene Vorstellungsart war, so sahe er die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen nicht vor ursprünglich an. So gieng es ihm mit seinem Grundsatze des Nichtzuunterscheidenden. Er verglich die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verstande unter einander, in sofern sie von diesen als einerlei oder verschieden geurtheilet werden sollen. Indem er nun den transcendentalen Ort dieser Begriffe, (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sey) gänzlich außer Acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte." (Crit. d. r. Vernunft, S. 270. f.)

Der Inbegriff von wesentlichen Merkmalen einer Sache, heißt ihr logisches Wesen, ihr Wesen schlechthin, welches mit dem Realwesen nicht zu verwechseln ist. Diese ist der Inbegriff der absolut innern Gründe einer Sache und wird sonst auch die Natur derselben genennet.

Lokus topikus.

S. Topik.

Luft.

Physik.

Im engsten Verstande braucht man dieses Wort von der gemeinen Luft und versteht darunter diejenige unsichtbare, farbenlose, durchsichtige, compressible, schwere und elastische flüßige Materie, welche unsere Erdkugel von allen Seiten her umgiebt. Empfindung und Erfahrung überzeugt uns von dem Daseyn dieses unsichtbaren Körpers in allen leerscheinenden Räumen von der Erdfläche an bis auf die höchsten Berge. Wir schließen also, die ganze Erde sey mit einer solchen unsichtbaren Materie umgeben, die wir Luft nennen.

Die Flüßigkeit dieser Materie erhellet aus der Leichtigkeit mit welcher sich ihre Theile trennen lassen, und aus der respectiven Beweglichkeit dieser Theile, die ihr ohne Widerrede zukömmt. Auch die heftigste Kälte benimmt ihr diese Kennzeichen der Flüßigkeit nicht, und überhaupt ist kein Mittel bekannt, die Luft in einen festen Körper zu verwandeln, wenn sie nicht gänzlich zersetzt wird, und ihre Bestandtheile in eine ganz neue Verbindung treten.

Die Elasticität der Luft kann ebenfalls durch ganz leichte Versuche erwiesen werden. Eine mit Luft gefüllte Blase läßt sich zusammendrücken, dehnt sich aber, so bald der Druck aufhört, wieder aus. Einen genau schließenden Stempel in einem metallnen cylindrischen Rohre kann man um eine beträchtliche Weite tiefer hinunter treiben; sobald aber der Druck nachläßt, treibt ihn die zusammengepreßte Luft mit Gewalt wieder zurück. Aehnliche Bestätigungen der Elasticität der Luft geben

geben die Taucherglocken, der Herosball, Heronsbrunnen und die Kartesianischen Teufel.

Die Luft ist aber in dem Zustande, in welchem wir sie hier bey der Erdfläche antreffen, schon würklich zusammengedrückt, oder in einen engern Raum gebracht, als sie einnehmen würde, wenn sie von allem Drucke frey wäre. Dies zeigt sich daraus, weil sie sich überall, wo es Umstände verstatten, so fort und von selbst in weitere Räume verbreitet. Wenn man einen genau schließenden Stempel in einem metallenen cylindrischen Rohre weiter auszieht, so dehnt sich die Luft, die im Rohre zwischen Stempel und Boden eingeschlossen war, sogleich durch den größern Raum, der ihr dadurch verstattet wird, gleichförmig aus. Hierauf beruhet die Einrichtung der Luftpumpen. Vermöge dieser Eigenschaft füllt auch die Luft alle Räume aus, die sonst leer bleiben würden, oder treibt durch ihre Ausbreitung andere Körper in dieselben, und veranlaßt dadurch eine große Menge von Erscheinungen, welche ehedem sehr übel, durch einen vermeinten Abscheu der Natur gegen den leerem Raum (fuga s. horror vacui, oder durch ein Zusammenziehn (finiculus) der Materie zur Vermeidung der Leere, erklärt wurden.

Die Ursache, welche die Luft um uns her zusammendrückt, kann keine andere seyn, als das Gewicht der über ihr liegenden Luft. Es ist nichts weiter vorhanden, was die untere Luft drücken könne, als die obere. So erkennen wir, daß die Luft wie alle bekannte Materie ein Gewicht habe oder schwer sey. Dies ist auch schon daraus klar, weil die Luft durch ihre Elasticität sich in die freien Räume des Himmels verbreiten und den Erdball ganz verlassen würde, wenn sie nicht durch die Schwere an ihm zurückgehalten würde. Galilei der die Schwere der Luft schon kannte, beweiset dieselbe in seinen Dialogen unter andern daraus, weil eine

eine hohle Kugel schwerer wird, wenn man mehr Luft in sie hinein preßt.

Diese Eigenschaften der Luft sind erst gegen die Mitte des 17ten Jahrhunderts vollständig bekant worden. Galilei und Torricelli gaben hierzu die ersten Veranlassungen, Descartes und Pascal stürzten das aristotelische System und gaben die richtigen Erklärungen der Phänomene an. Otto von Guerike erfand die Luftpumpe, durch deren Hülfe, diese Lehren noch mehr bestätiget und von Boyle und Mariotte erweitert wurden, bis ihnen endlich Wolf die Form einer Wissenschaft unter dem Namen Aerometrie gab, welche einen ansehnlichen Theil der angewandten Mathematik ausmacht und zu den mechanischen Wissenschaften gerechnet wird. Mehreres was die Elasticität der Luft angeht findet man in Gehlers phys. W. B.

Es waren übrigens den alten Philosophen diese Eigenschaften der Luft nicht unbekannt, ob sie gleich nicht, wie die Neuern, die Entdeckung so vollkommen gemacht hatten, als jetzo, daß man die Schwere der Luft genau bestimmen und ihrer Entdeckungen sich nützlich bedienen kann.

Seneca sagt in seinen Fragen über die Natur, daß die Luft das Vermögen habe, sich in die Enge einzuziehen und auch wiederum auszudehnen. In dem sechzehenden Kap. des 6. Buchs eben dieses Werks, versichert er, daß die Luft, wenn man sie einschließet, und sie ihre Freiheit verlieret, sie sich auszudehnen und in Freiheit zu setzen, bemühe. Und Aristoteles sagt ausdrücklich, daß ein Ballon voller Luft schwerer, als ein von Luft leerer sey *).

Lüge.

*) Nat. Quaest. L. V. Cp. VI. Aristotel. T. I. Lib. 6. de coelo.

Lüge.

Moral.

Die Lüge ist eine Unwahrheit, welche mit Uebertretung der Pflicht der Wahrhaftigkeit geredet wird. Dieses geschieht entweder um durch Unwahrheit einen bösen Endzweck zu befördern, und heißt das boshafte Lügen; oder man hat gar keinen Zweck dabey vor Augen, und heißt das leichtsinnige Lügnen; oder man will zwar dadurch einen guten Zweck befördern, den man aber durch andere Mittel, ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit hätte erhalten können, und heißt das unbedachtsame Lügen. Damit muß man aber die im Scherz gesprochenen Unwahrheiten nicht verwechseln, die unter Leuten, die sich schon verstehen, blos zum Vergnügen dienen soll, und in die ernsthaften Zwecke der Geselligkeit keinen Einfluß haben. Eben so wenig wird man poetische Erdichtung und Fabeln hierher rechnen können, die vor nichts anders, als vor eine sinnreiche Art und Weise etwas vorzustellen ausgegeben werden.

Gebraucht aber Jemand eine Lügen als das einzige Mittel, sich oder einen Andern gegen eine offenbare gewaltsame Verletzung seiner menschlichen Rechte zu retten, so heißt dieses eine Nothlügen.

Die drey erstern Arten von Lügen sind unerlaubt. Bey der Lügen mit Bosheit fällt es von selbst in die Augen. Bey der leichtsinnigen und unbedachtsamen Lügen bestimmt man dadurch die Urtheile des andern falsch; und wenn auch gleich der Andere dadurch zu legalen Handlungen veranlaßt werden könnte, so kann doch seine Sittlichkeit nicht erhöhet werden. Ich behandle ihn also gegen seine vernünftigen Zwecke. Und das Unbedachtsame Lügen fehlt in der Wahl der Mittel. Denn ob wir schon nicht immer verpflichtet sind, unter allen Um-

Umständen, das zu sagen was wir wissen, so dürfen wir doch, wo wir die Wahrheit verschweigen sollen, nicht lügen. Vielmehr erfordert die Pflicht in den mehresten Fällen zu schweigen; oder dem Andern zu verstehen zu geben, daß wir es für nützlich halten ihm etwas nicht zu sagen, wenn man z. B. sich unbestimmt ausdrückt und dem Andern zu verstehn giebt, man wolle sich nicht weiter erklären. Da die Wahrhaftigkeit eine allgemein gebilligte Tugend, die Lügenhaftigkeit aber ein allgemein verwerfliches Laster ist, so ist es begreiflich, daß die Menschen sehr aufgebracht werden, wenn man sie Lügner nennt oder sie der Lügen straft, in dem ihr Eigennutz darunter leidet wenn sie keinen Glauben mehr finden.

Mit der Nothlüge aber verhält es sich anders, dieselbe ist allerdings erlaubt. Denn da der Andere die Absicht hat, meine oder eines Andern Menschenrechte zu kränken, so würde ich diese seine böse Absicht dadurch befördern helfen, wenn ich ihm, wie er es verlangt, die Wahrheit sagen wollte. Nun aber kann dieses der Beleidiger auf keine Weise fordern, daß ich ihn, zur Ausführung seiner unerlaubten Unternehmung, durch die Wahrheit unterstützen soll und es muß daher von Jedermann gebilliget werden, daß ich ihn in solchem Falle mit Unwahrheit berichte. Nur aber muß es ganz evident seyn, daß die Absicht des Beleidigers, die Kränkung eines oder mehrerer Menschenrechte war.

Lust

S. Vergnügen.

Luxus.

Anthropologie und Politik.

Das Wort, Luxus, bietet dem Verstande keinen vollständig deutlichen Begrif dar. Es ist ein zusammengesetzter Begrif der noch dazu sehr relativisch ist, und mehrentheils auf Vergleichung beruht. Was Luxus für den einen Menschen ist, das ist es darum noch nicht für jeden andern: und auf gleiche Art, kann das, was Luxus für die eine Nation ist, vielleicht noch nicht Luxus für jede andere Nation seyn; ob wohl im Allgemeinen alle Uebertreibung, aller Aufwand auf Tändeleyen, immer ein moralisches und politisches Gebrechen ist. Man kann sagen, es ist derselbe ein gewisses zur Gewohnheit gewordenes Uebermaaß in dem Gebrauche solcher Dinge, die die Sinne reizen, ohne nothwendig zu seyn. Oder eine Uebertreibung der unfruchtbaren Ausgaben, welche die Einnahme einer Person oder einer Nation übersteigen. Nicht alle unfruchtbare Ausgaben sind vermeidlich; aber die Uebertreibung derselben ist jederzeit vermeidlich. Die Dinge, welche die Sinne reizen, ohne nothwendig zu seyn, bestehen in übermäßiger Auszierung der Häuser, der Gebäude, der Kleider, der Tafel und Equipage.

Der Keim des Luxus liegt in der Natur des Menschen selbst, und die Erfindung der Künste bahnte den Weg dazu. Sobald der Mensch einen reichen Ueberfluß an Nahrungsmitteln und an allem hat, was zur Nothwendigkeit des Lebens gehört, so regt sich so gleich das Bedürfniß der Bequemlichkeit, des Wohlbefindens, des

Pu-

Putzes und der Auszierung bey ihm, und diese Bedürfnisse wachsen mit dem Wachsthum seiner Begriffe und seines Verstandes. Zur Bequemlichkeit rechnet man außer Kleidern, Häusern auch Hausgeräthe und Equipage. Zum Schmuck gehören alle die Dinge, die der Einbildungskraft gefallen, ohne nothwendig oder nützlich zu seyn. Was dazu gehört wird mehrentheils aus seltenem Stoffe gemacht, als Edelsteinen, kostbaren Metallen u. s. w. Dieses gab verschiedenen Künsten und Manufacturen ihren Ursprung. Durch eigenen Vortheil getrieben bemühten sich die Künstler, durch immer neuere Erfindungen, den Modegeschmack allgemein zu machen, man verband nach und nach sogar einen gewissen Ehrpunkt mit der Mitmachung der Moden, um entweder nicht für geringer oder ärmer, oder wenigstens nicht für geschmacklos angesehen zu werden. Hierzu kam die Nachahmung fremder Sitten und Gebräuche. Die Beschaffenheit des Landes und des Himmels unter dem ein Volk wohnte, trug das Seine zur frühern oder spätern Einführung des Luxus bey. Beyspiele hat die Geschichte häufig aufbehalten. Wie sehr waren die Perser unter der Regierung des Darius nicht schon dem Luxus ergeben? Der Kriegszug des Darius gegen den Alexander, vor der Schlacht bey Issus, war einer der herrlichsten. Seine sogenannte unsterbliche Schaar bestund aus 10000 Personen, welche Kragen von bloßem Golde trugen und mit Gold durchwürkte Röcke, welche breite mit Edelsteinen besetzte Ermel hatten. Die Anverwandten des Königs übertrafen diese noch weit an Pracht und Kostbarkeit ihres Aufzuges. Darius Wagen ward in Gestalt eines Throns, auf beiden Seiten von den Göttern der Nation unterstützt, von Massivgolde gegossen. Die Deichsel des Wagens war mit Edelgesteinen besetzt, von ihrer Mitte erhoben sich zwey Bildsäulen von lauterm Golde, 2 Ellen hoch.

hoch. Die eine stellte den Krieg, die andere den Frieden vor. Der König trug ein Purpurkleid mit Silber gestreift, und darüber einen langen Rock mit Edelsteinen reich besetzt. Unter den Assyrern that die Semiramis an Pracht und Aufwand es allen zuvor, und unter den Egyptiern hat es so wenig gefehlt an diesem Uebermaas, als unter den Babyloniern.

Hier nächst war, außer der verfeinerten Sinnlichlichkeit auch noch die Liebe beyderley Geschlechter zu einander eine Quelle des Luxus. Die wilde Schöne schmückt sich mit seltenen Federn von Vögeln oder Muscheln oder Steinen, und aus keiner andern Absicht, als unsere Damen mit Gold, Edelsteinen, kostbaren Stoffen, um Eroberungen zu machen in der Jugend, und im Alter, weil es ihr Stand erfordert, oder der Geschmack und die Mode so erheischet.

Aber die nachfolgende Zeit läßt die vorhergehende in Sachen des Luxus zurück und was man vor Alters Ueppigkeit und Pracht nannte, hört, so wie bey uns, auf es zu seyn, wenn es zur Gewohnheit wird. Man nennet das jetzt altväterisch, was sonst zur Pracht gehörte. So sagt Livius B. XXX. C. 6 von dem Kriege, den seine Landsleute, wider den Antiochus König in Syrien, mit großem Glücke führten. Die asiatischen Soldaten brachten zuerst die fremde Schwelgerey nach Rom. Sie waren die ersten welche Bettstellen, die mit ehernen Figuren geziert waren, köstliche Decken, Vorhänge und Tapeten, und, was damals noch als ein prächtiger Hausrath angesehen wurde, Tische mit einem Fuße nach Rom brachten. Sodann wurden zu der Schwelgerey unserer Gastmale noch Sängerinnen, Lautenspielerinnen und Tänzer hinzugefügt; man wandte größere Sorgfalt und Unkosten auf unsere Mahlzei-

zeiten; der Koch, den unsere Vorfahren für den niedrigsten Sklaven hielten, kam jetzt in grosses Ansehn; und was man sonst für eine sklavische Bedienung gehalten hatte, wurde jetzt zu einer Wissenschaft erhöhet. Jedoch alle die Dinge, welche man damals sahe, waren kaum der Saamen der darauf folgenden Schwelgerey. Und wer weis wie unsere Nachkommen, nach tausend Jahren über unsere jetzige Lebensweise urtheilen werden, ob es uns gleich scheinet, daß es uns gar nicht an Gelegenheiten und Mitteln fehle, das Geld fortzubringen.

Aber wenn ein Mensch irgend im Jahre einmal, bey feierlichen Gelegenheiten seine sonst gewöhnlichen Grenzen in Speise und Trank u. s. w. überschreitet, so können wir ihn gewiß des Luxus und einer verschwenderischen Lebensart keinesweges beschuldigen. Darum haben wir ausdrücklich gesagt, das Uebermaas oder die Uebertreibung muß bey dem Menschen oder bei einer Nation zur Gewohnheit worden seyn. Nicht allein auf die Zeit, wenn dergleichen Uebertreibung gemacht wird, kommt es hier an, sondern auch in Hinsicht des Vermögens einer Privatperson, und des Reichthums einer Nation, wie nicht weniger auf den Stand und Rang, welchen eine Privatperson im Staate einnimmt. Ein Mensch von vielem Vermögen, fehlt nicht im Uebermaaße, wenn er eine bequemere Wohnung, bessere Tafel, mehr Aufwartung u. s. w. sich zulegt, weil er noch immer so viel übrig behält, als er zu pflichtmäßigen und wohlthätigen Handlungen gebrauchet, der gemeine Verstand sagt daher schon: ich verdenke ihn nicht drum, er kanns. Er würde eine filzige Seele seyn, wenn er bey seinen guten Vermögensstande, aus Furcht zu verhungern, sich die gewöhnlichsten und wohlfeilsten Vergnügungen versagen wollte. Eben so verlangt es der

ein-

einmal eingeführte Unterschied der Stände, deren einige mit besondern Würden begleitet sind, daß die Menschen, welche diese Würden haben, sich auch durch mehr Aufwand im Aeußerlichen auszeichnen. Es würde aber bey jedem Andern vom geringerem Stande Uebertreibung seyn, wenn er es diesem gleich thun wollte.

Aus dem Gesagten läßt sich nun die bekannte und oft wiederholte Frage beantworten: Ob der Luxus dem Staate nützlich, oder schädlich sey?

Es hat zwar nicht an Männern von falscher Politik gefehlt, welche behauptet haben, der Luxus sey dem Staate nützlich, aus folgenden Gründen. 1. er befördere den Umlauf des Geldes, welcher in einem Staate das sey, was das Blut im menschlichen Körper ist. 2. er befördere die Industrie und die Künste und beschäftige eben dadurch sehr viele Hände und Arbeiter vom Fabrikanten bis zum Fuhrmanne. 3. er mache, daß der Unterthan seine Lasten nicht fühle, wenn man ihn mit Comedien, Bällen und andern kostspieligen Lustbarkeiten, (wohl verstanden für sein Geld) beschäftige. 4. Er vermehre die Staatseinkünfte durch Zölle, Accise und unter tausenderley andern Titeln. Alles dieses ist Verblendung einer falschen Politik, und ich setze diesen Scheingründen nur folgendes entgegen.

Erstlich, einstweilen angenommen, daß der Luxus dem Staate einige sogenannte Vortheile gewähre; so werden dieselben durch die Nachtheile, welche er unvermeidlich nach sich ziehen muß, weit übermogen, wie wir hernach zeigen werden; denn es ist derselbe der gerade Weg zur Verarmung. Man halte sich nur an den Character des Uebermaaßes oder der Uebertreibung in der Erklärung, die wir oben gegeben haben: so wird man nicht einwenden, daß bey einer reichen Nation, Armuth nicht zu fürchten sey. Entweder versteht

steht man unter Reichthum, den Reichthum des Staats, als Staat, die Staatseinkünfte; oder den Reichthum der Einzelnen im Staate. Im ersten Fall mag es einmal wahr seyn, daß die Staatseinkünfte dieselben bleiben, obgleich wenn das Oberhaupt eines solchen Uebermaaßes sich schuldig macht, es zuletzt keines Neckers bedürfe, um den Verfall voraus zu sehen; aber so wird am Ende der Staat alles haben, indessen der Einzelne durch Verschwendung zu Grunde gegangen ist. Er wird einem Schlunde gleichen, der alles Wasser verschlingt, während die umliegende Gegend verschmachtet. Versteht man unter Staatsreichthum den Reichthum und das Vermögen der Einzelnen, so braucht es gar keines Beweises, daß die Uebertreibung bey dem Luxus, über lang oder kurz dasselbe erschöpfen müsse, besonders bei Vermehrung und Vergrößerung der Anzahl der Glieder in einer Familie. Und so wird am Ende der Staat nichts als verarmte Unterthanen aufzuweisen haben. Dies nur überhaupt.

Was nun zweytens den ersten und zweiten Grund betrift, womit man den Luxus vertheidigen will, so will ich unter mehrern Gründen nur dieses einzigen denselben entgegensetzen; daß dieses nicht anders heißt, als durch einen guten Zweck die bösen, unsittlichen und ungerechten Mittel heiligen. Die Beförderung des Umlaufs des Geldes, die Beförderung der Industrie und der Künste sind sehr gute Zwecke. Aber, giebt es denn keine andern, als dieses unerlaubte Mittel, daß man den Unterthan zu einer verschwenderischen Lebensart gewöhnet. Und wenn denn nun der Unterthan erschöpft ist, daß er nichts mehr auf Gegenstände des Luxus verwenden kann, wo bleibt dann die Circulation des Geldes und die Beförderung der Industrie? Der dritte Grund ist vollends abscheulich. Welcher gerechte Fürst wird sich so etwas zu Schulden kommen lassen, daß er seine Unterthanen elend

ma=

mache, und hernach dieselben durch Beförderung des Luxus ihr Elend vergessen machen wolle? Der vierte Grund hat die falsche Maxime im Hinterhalte, daß ein Regent die Unterthanen als blose Mittel zu seinen beliebigen Absichten gebrauchen könne. Dergleichen Machiavellistische Grundsätze werden weise und gerechte Staatsmänner immer verwerflich finden. Im Gegentheil arbeiten sie dem Luxus gerade dadurch entgegen, daß sie die Sachen die zum Luxus gehören, mit Abgaben belegen.

Was nun die directen Gründe gegen den Luxus betrift, so liegt erstlich in dem Begriffe desselben, den wir davon gegeben haben, das Unsittliche desselben, und der Charakter des Uebermaaßes und der Uebertreibung in dem Gebrauche solcher Dinge die blos die Sinne reizen, ohne nothwendig oder nützlich zu seyn, macht schon jede Art desselben vor der Vernunft verwerflich, weil er das Sittengesetz der Sinnlichkeit unterordnet und die sittliche Ordnung umkehret. Wollte man sagen: dafür ist aber auch jener, gleich anfänglich gegebene Begriffe falsch: so erwarten wir einen andern und bessern. Wir haben ihn nicht darauf angelegt, um das Unstatthafte des Luxus daraus herleiten zu können. Jede Art desselben hat diesen eigenthümlichen Character, und wo derselbe nicht ist, nennet man auch den Namen nicht. Behält ein Mensch bey dem Gebrauche solcher Dinge, die weder nothwendig noch nützlich sind, blos zum Wohlseyn und Vergnügen dienen, noch soviel übrig, als er zu pflichtmäßigen und wohlthätigen Handlungen von Nöthen hat, so übertreibt er die Sache nicht und fehlt nicht im Uebermaas und kann nicht für luxuriös ausgeschrieen werden. Eben deswegen war der Begrif relativisch. Eben dieses Uebermaas muß zweitens die natürliche Folge der Verarmung über lang oder kurz nach

sich

sich ziehn. So wie ein schleichendes und auszehrendes Fieber eines Schwindsüchtigen, oder ein Krebsschaden, der langsam um sich frißt, macht, daß ein solcher Mensch, wie eine alte Wand, langsam dem Tode entgegen fällt; so kann man den politischen Tod einer ganzen Nation, so wie des einzelnen Menschen von der Seuche des eingerissenen Luxus gewiß erwarten. Dazu kommt drittens, daß der Luxus ansteckend ist. Selbst der Weise kann sich oft nicht erwehren, daß er nicht mit dem Strome fortgerissen wird, wenn er sich nicht den schiefen Urtheilen der unverständigen Menge blos stellen will. Viertens, er macht die Menschen weichlich und entnervt, entwöhnet sie der Arbeit, und indem sie dem Vergnügen, auf Kosten ihres Beutels nachhängen, tödten sie, durch nichts thun, die unwiederbringliche Zeit. Dadurch muß die ganze Staatsordnung umgekehrt werden. Cäsar schrieb die alte Tapferkeit der Belgier und ihre Verschiedenheit in ihren Sitten, der Ursache zu, weil sie von den gallischen Kaufleuten, dergleichen Sachen nicht bekämen, welche die Gemüther verzärteln und weibisch machen könnten; indem sie selten zu ihnen kämen. (Horum omnium fortissimi sunt Belgae: propterea quod minime apud eos mercatores saepe commeant, atque ea, quae ad effeminandos animos pertinent, important. De bello gallico L. 1, Cp. 1.

Aber welche Arzneymittel mögen wohl einem solchen ruinösen Hange zum Luxus und zu überflüssigen Ausgaben abhelfen? Wollte man ihm Prachtgesetze entgegen setzen, so würde vielleicht etwas, aber nicht alles geschehen. Dergleichen Gesetze fassen einen Widerstand gegen den verwöhnten Geschmack in sich, und man wird seine Ehre darinne suchen, sie zu überschreiten; und die verhärtete Liebe zur Seltsamkeit, wird einen solchen gebrechlichen Schlagbaum gar bald dadurch zu sprengen wis-

wissen daß sie neue Mittel erdenkt, sich zu vergnügen, und vor andern auszuzeichnen. Nichts in der Welt ist vermögend dieser Krankheit zu steuren, als daß man die Quellen derselben verstopfet und ihre Ursachen ausrottet, welches das Geschäfte einer weisen Staats-Administration ist. Nächst dem ist das Beispiel des regierenden Herrn, das bei einer Nation, wie besonders die unsrige ist, so mächtig wirkt, das kräftigste Mittel, die guten Sitten wieder herzustellen, alles Uebermaaß des Luxus zu unterdrücken und Simplicität und Haußhältigkeit ehrenvoll zu machen.

Kant sagt: Ueppigkeit (Luxus) ist das Uebermaaß des gesellschaftlichen Wohllebens mit Geschmack in einem gemeinen Wesen (der also der Wohlfarth desselben zuwider ist (S. Anthropologie S. 200).

M.

Machiavellismus.

Politik.

Da die Vernunft erfordert, daß ein Regent nach den Grundsätzen der natürlichen Staatsordnung regiere, als welche ihm die Sicherheit seiner Unterthanen und Staaten zum alleinigen Hauptzweck macht; so hat man die entgegengesetzte Behauptung, nach welcher ein Regent alles nach bloßem Willkühr und nach seinem eigenen persönlichen Vortheile zu reguliren sich befugt glaubt,

den Machiavellismus genannt. Nicolaus Machiavell aus Florenz, von dem diese Secte der falschen Politiker den Namen bekommen hat, trug dergleichen Grundsätze zuerst vor, obwohl verdeckter Weise, in seinen Dissertationen über den Livius, welche zu Venedig 1530 unter dem Titel heraus kamen: Disputationum de republica libri tres ad decadem Livii primam. Am deutlichsten aber hat er in der Folge diese seine Meinung vorgetragen in dem Buche Princeps betitelt, welches zu Venedig 1532 in 4 herauskam. Man hat ihn beschuldiget, daß er in demselben tyrannische Grundsätze und Künste mit lebendigen Farben geschildert, mit Gründen unterstützt und gelehrt habe, daß ein Fürst, wenn es sein Vortheil erheische, sich weder an die Gesetze der Religion, noch an die Gesetze der Gerechtigkeit, noch an Verträge zu binden habe, und, an statt daß die natürliche Staatsordnung das öffentliche Wohl zum alleinigen Staatszweck mache, so sey vielmehr der persönliche Vortheil des Regenten sein einziges Augenmerk. Hauptsächlich anstößig war das 15te und 25ste Kapitel, in welchem Machiavell die Tugend lästert und von Fürsten sagt, daß sie das Recht hätten und die Kunst verstehen müsten nicht gut und nicht rechtschaffen zu handeln. Man hat ihn deswegen den Chef der falschen Politiker, die Pest der Fürsten und den Schmeichler der Tyrannen genannt. Bodinus nennet ihn daher, hominem levissimum et nequissimum, und Jac. Thomasius, infame Hetruriae monstrum. Auf der andern Seite hat es aber auch nicht an Vertheidigern seiner Person gefehlt. Man hat zwar immer das tyrannische System verabscheuet, aber man hat nicht zugeben wollen, daß Machiavell im Ernst dergleichen gelehrt habe; sondern er habe nur die falsche Staatskunst und ihre Kunstgriffe aus der Dunkelheit der Cabineter, an das helle Tageslicht ziehen, und nicht sowohl einem Fürsten

lehren wollen, was er thun, sondern was er vermeiden solle; er habe nur gezeigt, was Tyrannen würklich thun, nicht aber daß dieses Regel der Fürsten sey. Der Lord Bako von Verulam sagt daher von ihm: Wir haben Ursache dem Machiavell zu danken und allen den Schriftstellern, welche öffentlich und ungeheuchelt sagen, was Menschen mehrentheils thun, nicht was sie thun, oder daß sie so etwas thun sollen *) Und da die falsche Staatskunst schon lange vor dem Machiavell in der Welt sey ausgeübt worden, wie die Geschichte beweist, so habe er diese falschen Künste mehr an den Pranger stellen, als im Ernst empfehlen wollen. Welches denn auch Gelegenheit zu folgenden Schriften gab: Machiavellus ante Machiavellum ex historia Lacedaemoniorum von Christian Hofmann. Jena 1668 und Mechiavellus sine Machiavello ex historia Sinensi productus. Dem sey nun wie ihm wolle, so hat man heut zu Tage, das Wort immer im bösen Verstande genommen und ein System, in welchem der Grundsatz angenommen wird, daß der Regent nicht um des Landes willen, sondern das Land um des Regenten willen da sey, welches er, als ein bloßes Mittel zu seinem willkührlichen Zwecken brauchen könne, machiavellistisch genannt. Unter allen Gegnern des Machiavellismus, behauptet der erhabene Verfasser des königlichen Buchs, Anti Machiavel betitelt den ersten Rang. Er hat gezeigt, daß sich gute Regenten jederzeit eine Ehre daraus machen müssen den Gesetzen der Gerechtigkeit unterworfen zu seyn. Man muß dieses Werk aber nicht verwechseln mit einem andern, welches gemeiniglich angeführt wird, als wenn es Antimachiavell

*) De augmentis scientiar. Vergl. Bayle Dictionär. Art. Machiavell.

betitelt wäre, und den Innocentius Gentillet zum Verfasser hat. Der ganze Titel desselben ist: Discours sur les moyens de bien gouverner et mentenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois Livres: assavoir du conseil de la Religion, et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin. 1576.

Macht eines Fürsten.

Politik.

Wenn man die Macht von der politischen Seite betrachtet, so sieht man nicht so wohl auf die Rechte, welche gewöhnlicher Weise die Rechte der Majestät genannt werden, als vielmehr auf die Hülfsquellen den Staatszweck auszuführen. Da ist Macht des Fürsten und des Staats eins, nur daß der Regent über dieselbe disponiren kann zum Besten des Staats. Diese Macht besteht einzig und allein, wenn sie dauerhaft seyn soll, in der Wohlhabenheit und in den bleibenden guten Auskommen des steuerpflichtigen Theiles der Nationen, und in den patriotischen Tugenden der Bürger. Nicht die Größe des Territoriums, oder die Volksmenge allein bestimmt diese Macht; ob sie gleich durch Verwaltung einer klugen, und zugleich natürlichen Staatsordnung dieselbe sehr erhöhen kann. Aber ich sage, die Größe des Territoriums allein. Ein unfruchtbarer Boden, welcher durch seine Lage auch weiter keine Vortheile gewähret, kann nach Verhältniß, weniger Menschen ernähren, er sey auch noch so gros, als ein anderer, welcher den Fleiß seiner Bewohner und Besitzer durch reiche Erndten belohnet. Die Armuth der Unterthanen erlaubt nicht, sie mit vielen Abgaben zu belasten. Denn sie erbauen weiter nichts, als ihr eigenes Bedürf-

dürfniß, und nichts drüber, und sind ohne Nutzen für den Staat. Die Gegend die sie bewohnen, und die Arbeit die sie verrichten, sind für den Staat null; sie liefert ihm fast gar keinen Ertrag aus, der zur Erhaltung des Staats etwas beytragen könnte. Sie giebt weder einigen Reichthum, noch auch solche Menschen her, über die der Staat disponiren könnte. Wollte der Staat solchen Menschen Contribution dennoch abzwingen, so würde er sie bey ihrem Unvermögen erhalten, oder sie zwingen betteln zu gehn. Nun ist aber der Theil von Volksmenge, der bloß von der Betteley lebt, nicht etwa nur für den Staat unnütz, sondern er ist auch demselben höchst lästig; denn er frißt das Theil der Andern mit auf und verkürzt selbiges immer mehr. Wo es den Menschen an Lebensunterhalte mangelt; da sind sie einander im Wege und schädlich. Aber auch nicht die Volksmenge allein bestimmt die Macht eines Staats, wenn sie nicht durch Wohlhabenheit der übrigen unterstützt wird. Hier kann keiner von dem Andern durch Lohndienst etwas verdienen zu seinem Unterhalte, weil einer wie der andere nichts übrig hat. Wollte man sie zum Militärdienst brauchen, wer soll sie unterhalten und am Ende das Land bauen oder zu Manufacturen und Handel die Hände darbieten, zu welchen man in unfruchtbaren Ländern mehrentheils seine Zuflucht nimmt. Ein großes und fruchtbares Territorium bey zweckmäßiger Volksmenge kann demohnerachtet von einer armen Nation bewohnt werden, wenn bey ihr von langer Zeit her eine Staatsverwaltung geherrscht hat, die der Ordnung besonders in Ansehung des Steuerwesens und der Handelsfreiheit, entgegen läuft, als welches die beiden Stücke sind, die den meisten Einfluß auf die Landwirthschaft haben. Unter Ludwig dem Zwölften von Frankreich war das Volk glücklich, es hatte seine vollkommenes gutes Auskommen, und bezahlte

den

den Werth von zwanzig Millionen Maltern ohne Ueberlast. In den nachfolgenden Zeiten, wo das Königreich mehr als ein Drittheil größer war, ist es eine weltkundige Sache, daß das Volk viel zu sehr ausgemergelt war; obgleich der König nicht mehr bekam als 18,850,000 Malter (Septier oder 240 Pfund). Der Grund hievon ist erstens, weil die Hälfte von dieser Summe durch Steuern erhoben wurde, die das doppelte kosteten, um das Einfache aufzubringen. Zweitens, weil diese Steuern ihrer Natur nach so beschaffen waren, daß dadurch Geltung und Reproduction zu Grunde gerichtet wurde. Der größere Theil des Volks muste auf solche Art verarmen, weil man die Quelle, welche Geld bringen sollte, vertrocknet hatte. Hat der Unterthan Geld, so ist der Staat reich. Damit kann der Unterthan mehr verdienen und seinen Wohlstand vergrößern, als wenn es müsig liegt. Und es können, wenn es die Bedürfnisse des Staats erheischen, größere Summen in kurzer Zeit aufgebracht werden, als es bey ausgemergelten Menschen sonst möglich ist.

Das zweite wesentliche Stück von der Macht eines Staats, sind die patriotischen Tugenden der Bürger. Oeffentlicher Geist, Patriotismus und Vaterlandsliebe. Sie sind eine ganz natürliche und unausbleibliche Folge von weiser Handhabung der natürlichen Staatsordnuug. Der Mensch, ob er gleich von der Liebe zu sich selbst und von seinem persönlichen Interesse regiert wird, wenn wir ihn nehmen wie er ist: so ist er doch gleichwohl der uneigennützigsten Gesinnungen, der heldenmüthigsten Aufopferungen und Unternehmungen fähig; und bey alle dem werden ihm dergleichen großmüthige Handlungen darum nicht minder von der Liebe zu sich selbst, wenn sein Interesse mit dem Interesse des Staats im genauen Zusammenhange steht, eingegeben. In der

bürgerlichen Gesellschaft tritt er, so zu sagen, aus sich selbst heraus, und scheint sein Wesen zu vergrößern. Er betrachtet sich da nicht mehr als ein einzelnes für sich allein lebendes Individuum. Er faßt nicht seine ganze Existenz in seine Person zusammen, sondern setzt sie großen Theils mit in die Denkungsart anderer Menschen, in ihre Hochachtung, oder kurz, in ihre Meinungen. Das Interesse dieser Art von moralischer Existenz kann sich so weit ausdehnen, daß es die Oberhand über das Interesse seiner physischen Existenz gewinnt: und wenn es auch die grösten Opfer, wenn es sogar die Aufopferung des Lebens verlangt; so findet man ihn dennoch geneigt, dasselbe hinzugeben; ja sogar um die Gelegenheit zur Verschwendung desselben zu betteln. Gewiß, es ist dieses ein Schatz für den Staat, wenn der Regent, als erster Verwahrer und Verwalter desselben, die Kunst versteht, ihn am rechten Orte und zu rechter Zeit zu nutzen. Er wird mit diesem köstlichen Kapitale, das blos durch falschen Gebrauch an seinem Werthe verlieren kann, klüglich sparen, und nicht anders, als mit Vorsicht und Zurückhaltung daraus schöpfen. Er wird eifrig darüber halten, daß Gnadenbezeugungen, wichtige Aemter und außerordentliche Vorzüge jedesmal ein Kennzeichen der Verdienste, eine sichere Gewährleistung für Tugend, Klugheit und Einsicht seyn müssen. Die Wahl, die er trift, wird jedesmal ein Beweis von seiner sichern Beurtheilungskraft seyn, und zur Bestätigung der Wünsche des Publikums dienen. Er wird die Meinungen dermaßen fesseln, daß es für alle diejenigen, die den Mann selbst, den er belohnt oder zu Ehrenstellen erhoben hat, nicht kennen, hinlänglich seyn wird, seine Erhebung zu vernehmen, um hieraus zu urtheilen, daß dieser Mann derselben würdig sey; und unter seiner Staatsverwaltung wird Ehre und Würde eben so nothwendig Verdienste vor-

voraussetzen, als die öffentlichen Amtsverrichtungen das Amt selbst voraussetzen.

Hiernächst entspringen jene patriotische Tugenden aus der Ueberzeugung der Unterthanen, daß das Interesse des Staats mit ihrem wahren Interesse verbunden sey. Dann werden sie der Gerechtigkeit nicht aus Zwang sondern aus Einsicht huldigen, sie werden selbst gerecht und glücklich seyn. In solchen Staaten fehlt es nicht an großen Gegenständen die dem Geiste einer Nation zur Aufforderung dienen. Hier wird die Liebe zur Ehre und Tuge d eine Würkung der Gesetze. Daher ruft schon Tacitus aus: beglückte Zeiten, unter der Regierung des Trajans, in welchen man nur den Gesetzen gehorcht; wo man aller Herzen dem König entgegen fliehen sieht, und wo sein Blick schon eine Wohlthat ist. In solchen Regierungen werden die Bürger mit männlichen und herzhaften Tugenden beseelt, welches Schritte sind, die die Seele über ihre gewöhnliche Pflichten wagt. So wahr ist es, daß die Macht eines Staats nicht blos auf der Größe des Territoriums und der Volksmenge allein, sondern zugleich mit diesen, auf dem innern Zustande des Landes und der Sittlichkeit der Bürger beruhet.

Mäßigkeit.

Moral.

Mäßigung und Mäßigkeit, so wie die lateinischen Ausdrücke, Temperantia und Moderatio, wodurch Cicero das griechische Wort, σωφροσυνη unvollkommen übersetzt, haben zwar auf der einen Seite etwas mit einander gemein; sind aber auch von einander noch unterschieden. Mäßigung ist die Enthaltsamkeit

von

von niedrigern Vergnügungen zum Vortheil höherer Vergnügungen des Geistes, aus sittlichen Principien. Mäßigkeit ist Einschränkung in dem Gebrauch der Nahrungsmittel und der Befriedigung der thierischen Instincte nach Grundsätzen der Sittlichkeit. Läßt man den Character, daß die Enthaltsamkeit und Einschränkung unter Leitung der Sittlichkeit geschehen muß, hinweg; so kann man nicht urtheilen, ob beides Mäßigung und Mäßigkeit, reine Tugenden sind; weil sie bei einigen Menschen aus Besorgniß nachtheiliger Folgen in ihrem Zustande, im Fall sie das Gegentheil thun würden, oder aus dem: was werden die Leute dazu sagen; kurz aus Eigennutz entstehen können. Die niedrigen Ergötzungen sind entgegengesetzt den ernsthaften und pflichtmäßigen Beschäftigungen. Sie sind insgesammt Töchter der Sinnlichkeit, bloße Zeitvertreibe und Beschäftigungen ohne erhebliche Zwecke. Darum heißt auch das Vergnügen, so sie gewähren, ein niederes oder sinnliches, weil es aus der Befriedigung des Hanges nach sinnlich angenehmen Empfindungen entsteht. Die höhern Vergnügungen des Geistes entspringen aus wohlwollenden Neigungen und pflichtmäßigen Beschäftigungen. Nicht der Genuß niedriger Vergnügungen an sich selbst, wird durch die Pflicht der Mäßigung untersagt, sondern nur das Uebermaaß oder das, was zu viel ist. Denn ein Mensch, der sich beständig von niedrigern Ergötzungen oder Zeitvertreiben unterbrechen, den grösten Theil seines Lebens mit denselben ausfüllen, und dadurch seine wohlthätige Neigungen unterdrücken und seine Talente schwächen läßt, kann sich nicht auf irgend eine wirksame Weise mit der Verfolgung irgend einer guten und großen Absicht beschäftigen. Er verkehrt dadurch die moralische Ordnung, daß er die Pflicht nichtswürdigen Zeitvertreiben unterordnet. Es würde daher wohl die äußerliche Sittlichkeit oder Tu-

Tugend dabei gewinnen, wenn ein Mensch, aus Liebe zu höhern geistigen Vergnügen, welches aus dem Bewustsein wohlwollend und pflichtmäßig gehandelt zu haben, entspringt, sich der Mäßigung befleißigen wollte; allein da er dieses nicht um der Pflicht selbst willen thut oder weil es das Gesetz fordert, so fehlt die innere Würde und er thut weiter nichts, als, er trift einen vortheilhaftern Tausch.

Der Grundsatz der Mäßigung ist daher dieser: daß ein Mensch, der einmal gelernt hat, welche Beschäftigungen für ihn die nützlichsten, pflichtmäßigsten und besten sind, jeden Augenblick für verloren halte, den er, ohne Noth, auf andere Weise anwendet. Dieser Theil der Mäßigung ist das, was Cicero, im Sinne der Stoiker, Temperantia nannte, als erster Bestandtheil der stoischen σωφροσυνη. Cicero hatte in seinen Büchern von den Pflichten, eigentlich denselben nicht erklärt. Garve aber in den Anmerkungen zu denselben ergänzt dieses so: die Mäßigung arbeitet allen stürmischen Bewegungen entgegen. Sie bringt erstlich die durch den würklichen Genuß des Vergnügens, aufgebrachten Sinne in Ruhe. Zweitens, die Begierden welche nach Vergnügen streben, oder vielmehr nach dem Besitz der Dinge von welchen man Vergnügen hoffet. Dahin gehört hauptsächlich die Begierde nach Vermögen und Ehre. Drittens besänftiget sie diejenigen Bewegungen der Seele, welche ohne äußern Antrieb, bloß durch ihren eigenen Lauf zu heftig werden; wo wir durch die Dauer der Handlung, in zu viel Hitze gerathen; wo wir mit zu großer Anstrengung, mit zu viel Aufwand von Kräften, mit zu sichtbarer Begierde, was bei gelindern Angreifen, bei mehr gelassener Würksamkeit, besser gelingen würde; oder was, wenn es auch durch jene Gewalt gelingt, doch der Erschöpfung nicht werth ist, welche wir uns zuziehn. Darinne bestund

das,

das, wenn Cicero sagte, daß die Mäßigung die Erhaltung des natürlichen Zustandes sey. (S. Anmerk. zu Cicero von den Pflichten S 156. ff.) Sie ist die Verminderung dessen, was zu viel ist, die Schwächung dessen, was zu heftig ist, und ist die Grundlage von der Regierung seiner selbst (moderatio), die Bedingung, ohne welche diese letztere nicht Statt findet. Nach derselben wird der Mensch die Begierden anspornen, wenn sie hinter ihrer Führerin, der Vernunft, zurück bleiben — und sie im Zaume halten, wenn sie ihr zuvorkommen.

Eine Pflicht der Mäßigung ist die **Mäßigkeit**, als Einschränkung in dem Gebrauch der Nahrungsmittel und der Befriedigung der thierischen Instinkte. Die Folgen des Uebermaßes in sinnlichen Ergötzungen, ist Faulheit und Vernachläßigung seiner Geschäfte, besonders im berauschenden Getränke. Der unmäßige Genuß der sinnlichen Wollust kann bei einem Menschen beständige oder herrschende Vernachläßigung seiner Geschäfte hervor bringen.

Magie, natürliche.

Physik.

Die Kunst gewisse Würkungen hervorzubringen, welche die natürlichen Kräfte der Körper zu übertreffen scheinen, heißt überhaupt **Magie**. Wenn sich die wunderbaren Würkungen dennoch aus den Kräften und Gesetzen der Körper erklären lassen, so nannte man dieses sonst die **natürliche**; wenn man es aber der Mitwürkung gewisser Geister dazu erforderte, so wurde es die **übernatürliche Magie**, und wenn es böse Geister waren, die **schwarze Kunst** genannt. Allein die übernatürliche Magie sowohl, als die sogenannte schwarze Kunst ist weiter nichts, als eine Geburt des Aberglaubens, der Unwissenheit und der Einbildung. Denn

wenn man Betrug und Täuschung absondert, lassen sich alle Erfolge aus natürlichen Ursachen erklären, und gesetzt, daß man nicht gleich die wahren natürlichen Ursachen bestimmt angeben könne, so folgt daraus noch nicht, daß gar keine solchen da wären, und man also zu übernatürlichen Kräften seine Zuflucht nehmen müsse. Unterdessen ist doch der Hang der gemeinen und ununterrichteten Leute sehr groß, alles lieber aus übernatürlichen Ursachen zu erklären, oder dergleichen anzunehmen (denn aus übernatürlichen Ursachen kann man eigentlich gar nichts erklären) als zu behaupten, daß alles natürlich zugehe. Dieses mag nicht allein in ihrer sogenannten faulen Vernunft und Gemächlichkeit seinen Grund haben; weil eine solche Berufung auf übernatürliche Kräfte aller fernern Nachforschung ein Ende macht; sondern in einer Liebe zum Wunderbaren und in einem absichtlich unterhaltenen einträglichen Aberglauben. Eine ungewöhnliche Geschwindigkeit, verbunden mit geheimen Vorbereitungen, Nebenumstände, welche die Aufmerksamkeit der Zuschauer zerstreuen, und von dem was der Künstler verbergen will, ablenken, Anwendungen mathematischer, physikalischer und chymischer Lehren, welche dem großen Haufen unbekannt sind u. d. gl. vermögen Dinge zu bewürken, die bisweilen auch dem sonst aufgeklärten Zuschauer ganz unbegreiflich scheinen, wenn er von den Gründen, worauf solche Kunststücke beruhen, nicht unterrichtet ist. Es verdient daher allen Dank, daß man in eigenen Schriften diesem Aberglauben hat zu steuern gesucht, auf welchen die Alten aus Mangel an physikalischen Einsichten verfielen. Dahin gehört schon im dreizehnten Jahrhunderte das Werk des Roger Bacon (opus majus ad Clementem IV. Pontif. Rom. ex MS. codice Dublinensi primum edidit s. jebb, M. D. Lond. 1733. fol.) Recreations mathematiques, Rouen 1634. 8. Ogream Recreations mathematiques

et physiques. a Paris 1697. II. T. 8. Guyot Nouvelles recreations phys. et mathem Paris. Vol. VII, 8. Neue physikalische mathematische Belustigungen, a. d. franz. Ausgabe. VII. Th. 1770-1777. 8. Wiegleb natürliche Magie. Berlin und Stettin 1779. 8. fortgesetzt von Rosenthal. Berl. 1789. Funk natürliche Magie. Berl. u. Stett. 1793. nebst and. Schriften. S. Gehler phys. W. B.

Magnet.

Physik.

Diesen Namen führt ein Eisenerz, meistens von einer schwärzlichen oder schwarzbraunen Farbe, welches Eisen und eisenhaltige Körper anzieht, oft mit ziemlicher Kraft an sich hält, sich, wenn es frei schwebt, mit gewissen Punkten allezeit nach einer Weltgegend kehret, und überhaupt gewisse Erscheinungen zeiget, welche man unter dem Namen der magnetischen oder des Magnetismus begreift. Nach Gehler in dem physical. W. B. findet sich dieses Eisenerz an sehr vielen Orten, vornämlich in Schweden, Norwegen, Siberien, Ostindien und Mexico, auch in Ungarn und Sachsen, der Insel Elba u. s. w. fast überall in reichhaltigen Eisengruben. Es hat die magnetischen Eigenschaften von Natur, und heißt deswegen der natürliche Magnet. Man kann aber auch jedem Eisen und Stahle diese Eigenschaft durch Kunst geben, und sie dadurch in künstliche Magnete verwandeln. Dieses geschieht entweder mit Beihülfe anderer schon vorhandener Magnete, oder ohne Zuthuung solcher durch andere Methoden, d. i. entweder durch Mittheilung oder Erweckung des ursprünglichen Magnetismus.

Es ist bekannt, daß, wenn man einen Magnet und ein Stück Eisen oder Stahl einander nahe genug bringt, so ziehen sich beide einander merklich an, so daß der beweglichere Körper gegen den unbeweglicheren fortgerissen wird,

wird, und zuletzt beide an einander mit ziemlicher Kraft fest hängen, auch der Trennung einen merklichen Widerstand entgegen setzen, und dieses wird die magnetische Anziehung genannt. Diese Würkung äußert sich, wenn die Körper leicht beweglich sind, schon in ziemlicher Entfernung. Eine Nadel, die an einem Faden hängt, bewegt sich gegen entfernte Magnete; Eisenfeile auf Papier gestreut, fliegt hoch auf und hängt sich an den darüber gehaltenen Magnet, wie ein Bart an. Die Kraft mit welcher der Magnet Eisen zieht, ist nach der Stärke des Magnets, nach dem Gewichte und Gestalt des dagegen gehaltenen Körpers, nach dem magnetischen oder unmagnetischen Zustande desselben, und nach der Entfernung verschieden. Weiches und reines Eisen wird am stärksten angezogen; schwächer Stahl, hartes Eisen und Eisenerze, noch schwächer die Auflösung des Eisens in Säuern. Die Anziehung nimmt desto mehr ab, je mehr das Eisen dephlogistisirt wird, und ganz vollkommener Eisenkalk wird gar nicht mehr angezogen.

Gemeiniglich hat ein Magnet zwei Punkte, welche diese Anziehung gegen das Eisen am stärksten zeigen, so daß sich an ihnen die Eisenfeile am heftigsten anlegt. Eben dies sind die Punkte, welche der Magnet, wenn er frei schwebt, beständig gegen Norden und Süden kehrt. Sie heißen die Pole des Magnets, und zwar wegen ihrer Richtung, der eine der Nordpol, der andere der Südpol. Die gerade Linie des einen zu dem andern heißt des Magnets Axe, und eine auf der Axe senkrecht stehende Ebene mitten zwischen beiden Polen, sein Aequator.

Es giebt aber auch natürliche Magnete mit drei und mehrern Polen. Diese anomalischen oder zusammengesetzte Magnete scheinen aus mehrern verwachsenen einzelnen zu bestehn. Hierbei ist es ein Gesetz ohne Ausnahme, daß nie zwei Nordpole oder zwei Südpole

neben

neben einander liegen. Auch ist die Anzahl der Nordpole allezeit der Zahl der Südpole entweder gleich, oder doch nur um 1 von ihr unterschieden; daß es also an einem Magnete der zwei Nordpole hat, entweder 1 oder 2, oder 3 Südpole geben muß.

Da beide Pole ein stärkeres Gewicht zusammen ziehn als einer allein, so schleift man die Magnete gewöhnlich an ihren Polen glatt, und befestiget an jeden eine dünne Platte von weichen Eisen, die sich unten in einem hervorstehenden dicken Fuß endigt. Dieses nennet man die Armatur des Magnets, und ihn selbst in diesem Zustande armirt oder gewafnet. Will man die Stärke der Anziehung durch angehangene Gewichte bestimmen, so wird an die hervorstehenden Füße, welche auch die künstlichen Pole heißen, ein eiserner Stab, der Anker angebracht, der mit seiner platten Seite an die Füße anschließt, und unten mit einem Hacken zum Anhängen der Gewichte versehn. Durch diese Armatur wird die Kraft des Magnets ansehnlich verstärkt. Nach Wolf (Nützliche Versuche, Th. III. K. 4. §. 35.) war der armirte Magnet, nach Beispielen aus Mersenne und de Lanis, 16 bis 40, ja bis 320 mal stärker und trugen mehr Gewichte, als sie ohne Armatur halten konnten.

Das Vermögen der Magneten hängt gar nicht von ihrer Größe ab. Man findet deren, die nicht über 20 bis 30 Gran wiegen, und doch ein 40 bis 50 mal stärkeres Gewicht tragen. Cavallo sahe einen der nicht mehr als 7 Gran wog, und doch 300 Gran aufzog. Große Magnete von 2 Pfund hingegen, ziehen selten mehr als ihr zehnfaches Gewicht. Oft zieht ein kleines Stück aus einem großen natürlichen Magneten herausgeschnitten, mehr als der ganze große Stein, welches von den heterogenen Theilen des letztern herrührt.

Die magnetische Anziehung wird nicht geschwächt, wenn man gleich zwischen den Magnet und den angezogenen Körper ein Zwischenmittel bringt; wofern nur dasselbe nicht Eisen oder Eisenhaltig ist. So würkt der Magnet frei und ungeschwächt durch Holz, Glas, Messing u. dgl. auch durch den luftleeren Raum. Diese merkwürdige Eigenschaft macht den Magnet zu einer Menge von belustigenden Täuschungen und Taschenspielerkünsten geschickt. Wenn im Ende eines hölzernen Stabs ein Magnet versteckt ist, so kann man Körper, die auf dem Wasser schwimmen, damit nach Gefallen lenken, wenn sie nur etwas Eisen z. B. ein Stückchen feinen Drath enthalten.

Durch Eisen hingegen würkt die magnetische Kraft auf andere Art, und so, daß ihre Würkung in manchen Fällen gehindert, in andern wieder befördert zu werden scheinet. Ein eisernes Lineal, das man zwischen Magnet und Magnetnadel gleich als eine Scheidewand hält, vermindert des erstern Würkung auf letztere gar sehr. Wenn man es aber mit den scharfen Kanten oder der Länge nach dazwischen bringt, so scheint es dieselbe gar nicht zu hindern, und vielmehr weiter fort zu pflanzen. Man kann sie auf diese Weise vermittelst eiserner an einander gelegter Stäbe oft bis auf eine Entfernung von 10 Fuß verlängern. Auch trägt ein Magnet mehr Gewicht, wenn man ihn blos mit Eisen beschweret, als wenn man anderes Metall oder andere Körper vermittelst Eisens an ihn bringt.

Die anziehende Kraft eines Magnets wird beträchtlich verstärkt, wenn man stufenweise ihm mehr Gewicht zu tragen giebt. So trägt er immer am folgenden Tage etwas mehr, als am vorigen, bis man endlich eine gewisse Grenze erreicht, die sich nicht weiter überschreiten läßt. Hingegen kann durch unschickliche Lage oder durch

durch allzugeringe Beschwerung die Kraft des Magnets ungemein geschwächt werden.

Die Hitze schwächt den Magnetismus und das Glühen im Feuer, das Calciniren und Pülvern zerstört denselben gänzlich. Auch verlieren die Magnete ihre Kraft, wenn man sie auf Stein mit Stein schlägt, oder auch nur oft fallen läßt, ingleichen durch den Rost, bisweilen durch Blitze und starke elektrische Schläge.

Nähert man zwei Magnete an einander, so ziehen sich ihre Pole nicht ohne Unterschied an, sondern es findet nur zwischen den ungleichnamigen (dem Nordpol des einen, und dem Südpol des andern) Anziehung statt, zwischen gleichnamigen hingegen vielmehr ein Zurückstoßen. Man kann sich davon sehr leicht überzeugen, wenn man die Pole eines Magnets gegen eine Magnetnadel bringt. Der Nordpol der Nadel wird nun vom Südpol des Magnets gezogen; er fliehet hingegen vor dem Nordpole des letztern. Wenn man einen Magnet an der Waage ins Gleichgewicht bringt, und einen andern so darunter bringt, daß die ungleichnamigen Pole zusammen kommen, so wird jener herabgezogen; treffen aber die gleichnamigen Pole auf einander, so wird er in die Höhe gestoßen, und die Wagschaale steigt. Deswegen heißen die ungleichnamigen Pole auch bei einigen die freundschaftlichen. Die gleichnamigen hingegen, uneinige oder feindliche.

Schon Aepinus (Tentamen theoriae Electric. et Magnet. Petrop. 1759. 4.) war der Meinung, daß es keinen Magnetismus ohne Polarität, oder keine Anziehung des Eisens gebe, bei der man nicht zugleich Pole bemerke. Neuere Beobachtungen haben dieses vollkommen bestätiget. Sie zeigen auch, daß der Einfluß des Nordpols den Einfluß des Südpols schwäche, daß nördliche Polarität durch Null in südliche übergehe. Man ist daher berechtiget, wenigstens durch Bezeichnung der

Phänomene die Würkungen beider Pole als Würkungen entgegengesetzter Magnetismen anzusehen, deren einen man den nördlichen, den andern, den südlichen nennen kann. Dieses alles hat viel Aehnlichkeit mit den entgegengesetzten Elektrizitäten, der positiven und negativen, welche sich nach eben den Gesetzen anziehen und abstoßen, und es ist gar nicht unbequem, diese Magnetismen mit Lichtenberg, durch + M — M zu bezeichnen, daß man dem nördlichen das +, dem südlichen das — beileget. (Erxleben N. L. §. 569. Anm.) Da aller Wahrscheinlichkeit nach die Erdkugel selbst einen Magnetismus besitzt, der sich in unsern nördlichen Gegenden als ein — M, in den Südländern aber als ein + M zeigt, so beruht hierauf die Polarität oder Richtung der magnetischen Pole nach Norden und Süden, welches die merkwürdigste und nützlichste Eigenschaft der Magnete ist.

Ein Stück Eisen, noch mehr harter Stahl (auf welchen die Würkung des Magnets zwar schwächer, aber bleibender und dauerhafter ist) das eine Zeitlang an einem Magnet gehangen hat, oder mit demselben gestrichen worden ist, wird dadurch selbst ein bleibender Magnet. Man kennt dieses Phänomen allgemein unter dem Namen der Mittheilung des Magnetismus, der auch auf den ersten Blick wohl gewählt zu seyn scheint. Wenn man aber unter Mittheilung, wie sonst in der Physik gewöhnlich ist, würklichen Uebergang versteht, wobei der eine Körper eben das bekömmt, was der andere verliert, so findet man bei genauerer Untersuchung diese Benennung gar nicht mehr passend, indem der Magnet dem Eisen nicht das giebt, was er selbst hat, sondern gerade das entgegengesetzte in ihm hervorbringt, und dabei von seiner eigenen Kraft nichts verliert. Dies zeigt nicht Uebergang sondern Würkung durch gestörtes Gleichgewicht an, und wird weit schicklicher

cher mit dem Namen der Vertheilung bezeichnet, der auch bei der Electricität im gleichen Sinne gebraucht wird.

Der Pol eines Magnets würkt auf Eisen oder andere Magnete schon in einiger Entfernung, der Raum durch welchen diese Würkung sich erstreckt, heißt sein magnetischer Würkungskreiß oder die magnetische Atmosphäre. Das Hauptgesetz dieser Würkung ist folgendes:

Jeder magnetische Pol sucht in demjenigen Eisen oder eisenhaltigen Körpern, welche in seinen Würkungskreis kommen, einen dem seinigen entgegengesetzten Magnetismus hervor zu bringen. Es lassen sich daher alle Erscheinungen des Magnets auf die Gesetze des Anziehens und des Zurückstoßens, und der Würkungskreise, verbunden mit dem Satze, daß die Erde selbst wie ein Magnet würkt, zurück führen. Gleichartige M stoßen sich zurück, entgegengesetzte ziehen sich an. Erfolgen solche Anziehungen nach mehrern Punkten, so zieht es für alle eine gewisse mittlere Richtung nach einem Punkte, der alsdann der Pol eines M heißt. Die Weite, bis auf welche ein Pol ringsum anzieht, macht seinen Würkungskreis aus. Der M oder der Theil des M, der auf ein solches Anziehn verwendet wird, kann nichts weiter bewirken, man nennt ihn gebunden. Hört das Anziehn auf, so kann er sich wieder durch etwas anderes zeigen, d. h. er wird frei oder sensibel.

Im unmagnetischen Zustande binden sich beide M des Eisens völlig. Bringt man aber einen Stab Eisen in den Würkungskreis eines Pols, der sensibles + M hat, so empfängt das Eisen an dem nächsten Ende — M, am andern + M durch Vertheilung. Der Pol + M zieht nämlich das — M des Eisens in den nähern Theil und stößt das + M, welches von jenem verlassen und dadurch frei wird, in das entferntere Ende zurück. Das

Entgegengesetzte erfolgt, wenn man den Stab gegen einen Pol bringt der sensibeles — M hat. In diesem Zustande nun wird das nächste Ende des Stabs vom Pole des Magnets stark angezogen, weil beide entgegengesetzte M haben. Je näher beide einander kommen, desto stärker wird die Anziehung, bis sie endlich bei der Berührung selbst die höchste Stufe erreicht. Aber selbst auf dieser Stufe ist sie noch nicht stark genug einen merklichen Uebergang beider M in einander zu veranlassen. Entfernt man den Stab wieder vom Pole, so zeigt der Letztere die ganze Intensität seines M ohne einigen Verlust wieder; im Stabe binden sich, wenn er von weichen Eisen ist, beide M aufs neue, und werden = O; ist er von Stahl, so dauert die Trennung der M länger, und er behält an einem Ende — M, am andern + M, oder zeigt Spuren eines Magnetismus, den man einen mitgetheilten nennet. In dieser Rücksicht verhält sich das weiche Eisen als ein schlechter Leiter, der Stahl als ein Nichtleiter des Magnetismus.

Wenn ein Magnet an einem Pole gerade so viel Eisen trägt, als er halten kann, so kann er, wenn man unter dieses Eisen eine eiserne Platte hält noch etwas mehr tragen. Gesetzt, der Pol habe + M, so wird das + M am untern Ende des angehangenen Eisens durch die Platte mehr beschäftigt, also wird mehr — M frei, welches sich ans obere Ende begiebt, und dadurch die Anziehung verstärkt. So kann man mit einem Magnet mehr Eisen von einem Ambos aufheben, als von einem hölzernen Tische. Auch erklärt sich hieraus, wie die Kraft eines Magnets durch mehr angehangenes Eisen immer mehr zunehme. Noch stärker aber wird die Anziehung, wenn man statt der eisernen Platte den Pol — M eines andern Magnets darunter hält. Hält man aber

aber einen Pol + M darunter, so fällt das Eisen so gleich ab.

Der Pol eines Magnets wird stärker, wenn man den entgegengesetzten Pol ebenfalls beschäftiget, oder das + M am Ende wird freier, wenn mehr — M an das andere Ende gelokt wird. Hieraus erklären sich die Vortheile, welche man durch Armatur und Anker erhält.

Der Magnetismus der Erdkugel selbst, welche in unsern nördlichen Gegenden den Pol — M, in den südlichen den + M hat, veranlasset durch seinen Würkungskreis die Erscheinungen der Magnetnadel, welches eine mit Magnet bestrichene stählerne Nadel oder lange dünne Platte ist, welche sich, wenn sie frei hängt, mit ihren beiden Enden gegen die magnetischen Pole der Erde kehret, und dadurch zur Erforschung der Weltgegenden dienet. Auf unmagnetisches Eisen würkt er in den meisten Fällen nicht merklich, weil er hierzu zu schwach ist. Wenn z. B. eine eiserne Stange so gehalten wird, daß ihre beiden Ende von dem nächsten magnetischen Pole der Erde gleich weit entfernt sind, so kann das Gleichgewicht ihrer M nicht würklich gestört werden. Ist aber die Stange schon vorher magnetisch, so wird das Ende + M derselben vom nächsten Pole der Erde angezogen, das andere, — M abgestosen, und so die Stange selbst in die Richtung des magnetischen Meridians gebracht.

Dennoch würkt der Magnetismus der Erde auch in unmagnetisches, besonders in weiches Eisen, wenn man dem letztern eine dazu geschickte Stellung giebt. Wird eine eiserne Stange in eine Lage gebracht, in der sie der Richtung und Neigung der Magnetnadel parallel ist, so stößt ihr unteres Ende in unsern Ländern den Nordpol der Magnetnadel ab, und zeigt also + M. Eben das geschieht auch oft, wenn man die Stange nur lothrecht

recht stellt. In diesen Lagen nämlich ist der Unterschied der Entfernungen beider Enden, von dem nächsten Pole der Erde größer, als in andern, daher wird die sonst zu schwache Würkung merklicher. Dieser Magnetismus ist aber von kurzer Dauer und verliert sich wieder bei veränderter Stellung.

Man befördert diese Würkung, wenn man die Stange in der vorerwähnten Stellung mit einem Hammer oder Schlüssel von einem Ende zum andern klopft. So werden stählerne Werkzeuge oft magnetisch, wenn man damit kaltes Eisen bohrt oder schmiedet. Auch das Ablöschen des glühenden Eisens in kaltem Wasser, das Zerbrechen der Stangen, der elektrische Schlag und der Blitz bringen oft auf diese Art einigen Magnetismus hervor. (Man sehe: Exp. qui montrent, avec quelle facilité le fer et l'acier s'aimantent par Mr. de Réaumur in den Mem. de Paris 1723.)

Diese Erscheinungen, welche man gemeiniglich unter dem Namen der Erregung des ursprünglichen Magnetismus begreift, entstehen blos aus Vertheilung der M, durch die Würkung der magnetischen Pole der Erdkugel. Denn die angeführten Mittel bewürken nichts, wenn die Stange auf den magnetischen Meridian senkrecht gehalten wird, wobei alle ihre Punkte von den Polen der Erde gleich weit entfernt sind. (S. Musschenbrock Diss. de Magnete. S. V.)

Von der Verfertigung der künstlichen Magneten, ingleichen von der Geschichte des Magnetismus sehe man, Gehlers phys. Wörterbuch, aus welchem dieser Artikel genommen ist. Wir wollen nur noch die Hypothesen über die Ursachen des Magnetismus, wie sie dieser Schriftsteller gesammelt hat, hersetzen.

Seit Gilberts Zeiten, heißt es, ist man darüber einig, daß die magnetischen Erscheinungen großentheils vom Magnetismus der Erdkugel herrühren, den man hie-

hiebei als ein ungezweifeltes Phänomen zum Grunde legen kann. Daraus folgt, daß bei jedem Magnete das im Kleinen vorgehe, was bei der Erde im Großen statt findet, und man fragt nun, was dieses sey.

Descartes (Princ. phil. P. IV. §. 133. seqq.) nimmt an, eine feine aus Schräubchen oder Spiralen bestehende Materie ströme aus dem Nordpole jedes Magnets in den Südpol. Im Eisen gebe es ausgehölte Canäle wie Schraubengänge gewunden, von zwei Sorten, jede für eine der gedachten Materie passend. Diese Canäle sind entweder schon da, oder die Materie bildet sie erst zwischen den nachgebenden Fäserchen des Eisens. Die aus den Polen strömenden Materien finden Widerstand in der Luft, bilden daher Wirbel und gehen an beiden Seiten des Magnets in den andern Pol durch krumme Linien zurück.

Hieraus wird nun erklärt, wie die Wirbel der Erdkugel jedem Magnete die Richtung geben, wie eben dies geschieht, wenn man zwei Magnete an einander bringt, wie alsdann Anziehung erfolgt, wenn die freundschaftlichen Pole zusammen kommen, und die Wirbel beider Magnete in einem einzigen zusammen gehn, wie hingegen Repulsion entsteht, wenn die aus feindlichen Polen strömenden Materien sich Platz zu ihren Wirbeln machen müssen, u. s. w. Das willkührliche in diesem System fällt in die Augen, und der angenommene Widerstand der Luft widerspricht den Versuchen, welche im luftleeren Raume eben so erfolgen: dennoch bleibt dem Descartes das Verdienst, die Bahn gebrochen und andere auf leichtere Theorien geleitet zu haben.

Dalencé, dem eine Materie aus Schrauben mit Recht mißfiel, setzte an die Stelle der cartesianischen Schraubengänge Canäle mit Faßern oder Klappen, welche die durchströmte Flüssigkeit nur nach einer Richtung durchlassen, nach der andern aber ihr den Weg verschlie-

ßen.

ßen. Auch nahm er statt des doppelten Wirbels nur einen einfachen an (s. act. erud. Lips. 1687. Aug. p. 424.) Diese Hypothes trug auch dû Fay (Mem. de Paris. 1728) vor, und nahm an, daß die aus dem Südpol der Erde strömende Materie in den Südpol des Magnets eingehe, durch den Nordpol wieder heraustrete, und durch den Widerstand der Luft umgelenkt zum Südpole zurückkehre, auch daß die Faßern des Eisens bei senkrechter Stellung eines Stabs durch ihre Schwere oder durch Hämmern u. dgl. in die gehörige Richtung kämen, woraus er den, von Vallemont und Reaumür entdeckten ursprünglichen Magnetismus erklärt. Dies wurde noch umständlicher durch Euler, dû Tour, auch Joh. und Daniel Bernoulli ausgeführt. (Recueil des pieces, qui ont remporté les prix de l'Ac. des Sc. To. V.)

Euler (Opusc. To. III. continen. nouam theoriam magnetis praemio condecor. 1744. Berol. 1751. 4.) hält die magnetische Materie für die feinen Theile des Aethers, welche sich mit den übrigen gröbern Theilen nicht ohne Schwierigkeit vereinigen können. Die Gänge des Magnets und Eisens sind Canäle mit Faßern, die sich von A nach B neigen und Klappen bilden, welche den feinen Aether zwar von A nach B, nicht aber rückwärts durchlassen. So dringt dieser feine Aether wegen seiner äußersten Elasticität bei A ein, strömt bei B hervor, und wird hier durch den Widerstand des gröbern Aethers in einem einfachen Wirbel nach A zurück getrieben. Dies dauert so lange, bis sich beide Arten des Aethers nach und nach wieder vermischt haben. Die Erde selbst ist wegen der großen Menge Eisen und Magnet, die sie in sich faßt, mit ähnlichen Gängen erfüllt, und so mußte sich um sie ein großer Wirbel bilden.

Hierbei ist nun freilich die Luft entbehrlich; aber es ist auch sehr gewagt, den Aether, von dem man gar keine Erfahrung hat, noch in zwei Sorten von verschiedener Feinheit zu sondern. Uebrigens müßte der Erdwirbel den Wirbel des Magnets beständig stören. Euler entscheidet zwar nicht, aus welchem Pole der Erde der Aether komme und in welchen er gehe. Aber man setze, er komme von dem einen Ende A, so muß er die Geschwindigkeit des aus dem Magnete von B her zurückkehrenden Aethers vermindern. Kömmt er aber von dem andern Ende B, so wird er entweder die Stellung des Magnets BA umkehren, und die vorige Schwierigkeit wieder bringen, oder es wird sonderbar bleiben, daß er von B herkömmt, und doch von A einströmt. Auch bleibt beim einfachen Wirbel unbegreiflich, wie beide Pole ein unmagnetisches Eisen mit gleicher Stärke und Geschwindigkeit anziehen können. Endlich bestimmt Euler selbst, daß nach seiner Hypothese die gerade Figur die geschickteste zu starken Magneten seyn müße, da doch der Erfahrung gemäß die hufeisenförmigen Magnete den geraden Stäben an Stärke nichts nachgeben.

Du Tour nimmt eben den einfachen Wirbel und eben den klappenartigen Bau der Canäle des Eisens an, scheint aber die Schwierigkeit wegen der Störung und gehinderten Bewegung des Wirbels mehr gefühlt zu haben. Er legt also den Fasern des Eisens eine Kraft bei, die Oefnungen zu verengeren und zu erweitern, und läßt dadurch die magnetische Materie während des Durchgangs immer neue Stöße erhalten, die ihr mehr Geschwindigkeit mittheilen, als ihr der widerstehende Strom auf dem Rückwege nehmen kann. Dies heißt aber eine Hypothes auf die andere setzen. Uebrigens erklärt du Tour die Entstehung des Wirbels aus dem Widerstande der Luft, ohne sich an die Versuche im luftleeren Raume zu kehren.

Daniel und Johann Bernoulli hingegen nehmen den doppelten Wirbel des Descartes an und legen deswegen in das Eisen Canäle von doppelter Art, deren Klappen sich nach entgegengesetzten Seiten öfnen. Die Fasern sind elastisch und drücken, wenn sie in schwingende Bewegung gerathen, die magnetische Materie, aus den zwischen ihnen befindlichen Räumen durch die Klappen heraus. Die Elasticität der Materie selbst, welche in der innern Bewegung der Theile besteht, wird beym Durchgange durch so enge Röhren gehemmt, und die Bewegung in eine blos fortgehende verwandelt; beim Rückgange zum andern Pol aber kehrt diese Elasticität nach und nach wieder zuück; die Erscheinungen lassen sich hieraus ganz gut erklären; allein wie könnte wohl die Verwirrung unter den in verschiedenen Richtungen bewegten Wirbeln vermieden werden, und müste nicht jeder Magnet und alles Eisen fast aus lauter Fasern bestehen, deren Lage oft durch einen einzigen Strich eines starken Magnets umgekehrt würde, da sich die Pole so leicht verwechseln lassen?

Aepinus nimmt, wie Franklin bey der Elektricität, eine einzige magnetische Materie an, deren Theile einander abstoßen, von den Theilen des Magnets und Eisens aber angezogen werden. Das Eisen setzt der Bewegung der Materie durch seine Zwischenräume Hindernisse entgegen, und verhält sich daher wie ein Nichtleiter, doch nähert sich weiches Eisen etwas mehr der Natur der Leiter; dagegen giebt es gar keine magnetischen Leiter in dem Sinne, daß solche die Materie anziehen und frey durchlassen sollten. So entstehen die magnetischen Erscheinungen aus dem Ueberfluß oder Mangel der natürlichen Menge magnetischer Materie, und es giebt einen positiven und negativen Magnetismus mit Würkungskreisen, in welchem die Vertheilung nach eben den Gesetzen, wie bei der Elektricität, erfolgt.

Die Phänomene der Mittheilung fehlen, weil es keine Leiter giebt; doch im Eisen selbst, vorzüglich im weichen, heben sich Ueberfluß und Mangel wieder auf, und stellen das natürliche Gleichgewicht her. Diese sehr einfache Hypothese hat doch gleiche Schwierigkeiten mit der Fränklinschen Theorie selbst, und noch außer dem diese, daß man dem Eisen ohnmöglich eben die Undurchdringlichkeit für die magnetische Materie beylegen kann, welche die Nichtleiter für die elektrische zeigen. Wilke und Brugmanns wollen daher lieber zwey besondere magnetische Materien annehmen. Der erstere giebt ihnen die Namen der positiven und negativen, der letztere, die, der nördlichen und südlichen. Die gleichartigen Materien ziehen sich an, die entgegengesetzten stoßen sich ab. In diesem einfachen Satze liegen alle Erklärungen der Phänomene des + M und — M. Nur die Ausdrücke sind bey Brugmanns noch etwas mehr hypothetisch. Das Anziehen der ungleichen Pole z. B. erklärt er daraus, daß sich die nördliche Materie an einen mit der südlichen am andern ins Gleichgewicht setzt, daher die Elasticität der umgebenden Materie die Magnete zusammentreibt. Man sieht, daß er sich nicht mit dem simpeln Phänomene der Anziehung befriedigen will, sondern noch eine Ursache davon sucht, und diese im Druck der umgebenden Materie zu finden glaubt. Wenn man diese Idee entfernt, und seine Ausdrücke nach der gewöhnlichen Sprache durch Anziehen, Abstoßen, Binden, Freylassen übersetzt, so enthält sein Buch einen wahren Schaz von wichtigen Beobachtungen, welche unabhängig von allen Hypothesen die wahren Gesetze des Magnetismus bestärken. Kratzenstein (s. Lichtenbergs Magazin für das Neueste aus der Phys. 1 B. 4 St. 132 ff.) sucht die magnetischen Erscheinungen aus einer oscillirenden oder wellenförmigen Bewegung der magnetischen Materie herzuleiten,

bey

bey der sich die Welle an einem Pole zusammenzieht, wenn die am andern sich ausbreitet. Die kleinern Theile des Magnets oscilliren übereinstimmend mit den Wellen der allgemeinen magnetischen Atmosphäre, wie gleichstimmende Saiten in schallender Luft. Das Eisen ist dieser Vibrationen fähig, weil ihm die mercurialische Elementarerde mangelt, die in den andern Metallen ähnliche Bewegungen hindert. In den übrigen Körpern ist vermuthlich die Gegenwart des Acidums, oder der Mangel des Brennbaren, oder die geringe Dichte Schuld an dem Mangel der magnetischen Eigenschaften. Alle diese Behauptungen möchten wol eben so schwer als das Daseyn der Merkurialerde in den Metallen zu beweisen seyn.

Gabler (Naturlehre. München 1778. ingl. Theoria magnetis. Ingolst. 1781.) bringt die Theorie des Magnets auf den Satz, daß alle Eisentheilchen, jedes für sich, wahre Magneten sind, und im Eisen nur wegen ihrer unordentlichen Lage, keine magnetischen Erscheinungen äußern können. Dies ist sehr [illegible] ausgedacht, und es läßt sich ungemein viel daraus erklären. Was aber die erste Ursache des Magnetismus sey, bleibt dabey noch immer unerklärt. Rittenhouse Transactions of the american philosophical Society at Philadelphia Vol. II. 1786.) trägt eine sehr ähnliche Theorie vor, nach welcher zwar nicht alle, aber doch viele Theile des Eisens, Magnete seyn sollen, die aber erst durch einen daran gehaltenen Magnet, oder durch Hämmern, in ihre rechte Lage kommen. Ueberdies nimmt er an, es sey durch die ganze Natur eine gewisse Kraft verbreitet, welche auf diese kleine Magnetchen nach der Richtung der Magnetnadel würke welches er durch Versuche mit Stangen, zu beweisen sucht, die in den magnetischen Meridian gelegt, durch bloses Klopfen magnetisch werden.

Van

Van Schwieden bleibt ganz bey den Gesetzen des Magnetismus stehen, und hält es vor überflüssig, magnetische Materie anzunehmen, die doch nur unzureichende und hypothetische Erklärungen verschaften, und über deren Natur, Bewegung und Würkungsart man keine Erfahrung habe. Brugmanns vertheidiget diese Materie sehr ernsthaft. Er glaubt man fühle sie, wenn man zwei große Magnete mit den freundschaftlichen Polen an einander streiche. Neuton billige ja selbst diese Versuche, die Anziehung aus dem Drucke einer Materie zu erklären, und man könne noch die bewunderungswürdige Erzeugung, Verstärkung, Schwächung und Vertilgung des Magnetismus bey unveränderter Masse, unmöglich einer anziehenden Kraft allein zuschreiben. Wie es auch um das Fühlen einer Materie stehen mag, so verdienen doch die übrigen Gründe Brugmanns allen Beifall. Allerdings sind die Gesetze das einzige Gewisse, die Ursachen, sind verborgen und ungewiß: das ist aber noch kein Grund, alle Untersuchungen und Muthmaßungen darüber abzubrechen, welche doch ohne Voraussetzung von Materien nicht wohl statt finden. Denn was soll das seyn, das sich bindet und frey läßt, wenn es nicht ein reelles Wesen, oder eine Materie ist?

Die hauptsächlichsten Schriften über Magnetismus hat Gehler in dem mehrmalen angeführten Werke gesammelt. Aber die Gedanken dieses Schriftstellers über den thierischen Magnetismus können wir bei dieser Gelegenheit nicht vorbey gehen. S. 127 Th. III. heißt es: Man hat viel von Einwürkung des Magnets in den menschlichen und thierischen Körper gesprochen, durch welche Veranlassung auch der Name des thierischen Magnetismus entstanden ist. Nach Richters Bericht (Magnes s. de arte magnetica) haben schon Ga-

len,

len, Dioscorides und Avicenna dem Magnete eine Kraft zugeschrieben, die dicken Säfte im menschlichen Körper zu verbessern, Kröpfe zu heilen und Nervenschmerzen zu lindern: auch hat man ihn nach neuern Erfahrungen, als ein Mittel wider Zahnweh und Magenkrampf angepriesen. Da das Eisen ein so allgemein verbreiteter Stof ist und man es würklich sowohl in den Säften, als in den festen Theilen der Pflanzen und Thieren findet, so ließe ich wohl die Möglichkeit eines solchen Magnetismus begreiflich machen: allein man hat von dem allen noch keine sichere Erfahrung.

Hingegen ist mehr als zuwohl bekannt, daß die Würkungen, welche Mesmer anfänglich in Wien, und dann in Paris, vermittelst des Magnets im menschlichen Körper hervorzubringen suchte, Anlaß zu einer ganz neuen und sonderbaren Idee vom thierischen Magnetismus gegeben haben, der Zufolge man durch gewisse Behandlungen und Manipulationen des Körpers mit oder ohne Magnet geheime Kräfte erwecken, und mittelst verborgener Einflüsse Desorganisation, Somnambulismus, Divinationsvermögen, Crisen, Heilung vieler Krankheiten und andere Wunder bewürken will. Einsichtsvolle Männer haben dieses aufs höchste für ein Spiel erklärt, das man mit der Einbildungskraft nervenkranker oder sonst getäuschter Menschen treibt (s. Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnetisme animal. Paris 1784.) unläugbar aber hat sich auch Schwärmerei, und oft sogar grober Betrug in die Sache gemischt. Hoffentlich werden diese Täuschungen, wie viele andere, von selbst aufhören, wenn ihre Zeit vorüber seyn wird, wie sie denn jetzo würklich ist. Da sie mit dem physischen Magnetismus nichts gemein haben, und die jetzigen Magnetiseurs sogar den Magnet nicht mehr gebrauchen, so gehört alles

dies

dies nur in so fern hieher, als man dabey den Namen, Magnetismus, mißbraucht.

Majestät.

Nat. Recht.

Die höchste Gewalt im Staate, oder die höchste bürgerliche Oberherrschaft, welche keiner andern bürgerlichen oder menschlichen Gewalt untergeordnet ist, heißt die reelle Majestät, (Souverainität) im engsten Verstande. Die Rechte, welche in derselben enthalten sind und der Person zukommen, die diese höchste Oberherrschaft begleitet, werden Majestätsrechte genannt, so wie jedes einzelne Recht, welches in der Oberherrschaft enthalten ist, ein Majestätsrecht ist. Wenn sich dieselben beziehen auf den Staat selbst und auf die Mitglieder desselben, so heißen sie einheimische (immanentia); beziehen sie sich aber auf Auswärtige, so werden sie auswärtige Majestätsrechte (transeuntia) gnannt. Obgleich die Majestät und ihre Gewalt von keiner bürgerlichen und menschlichen Gewalt eingeschränkt werden kann; so ist sie doch in Hinsicht des natürlichen Rechts nichts unbegrenzt, sondern muß es geschehen lassen, daß die natürlichen Gesetze ihr ihre Grenzen anweiset. Im Fall sie dieselbe überschreitet, und die natürlichen Rechte und Gesetze nicht respectiret, artet sie aus in Despotismus, welcher einer immerwährenden, durchgängigen Oberherrschaft über alle und jede Handlungen Anderer sich anmaßet, die ihm von der Natur nicht sind verwilliget worden und nicht haben können verwilliget werden. Alsdann bleibt dem, der einer solchen despotischen Oberherrschaft unterworfen ist, gar kein Recht und keine Freiheit übrig, welches ohne Ungerechtigkeit nicht denkbar ist. Der Grund, warum dem

dem Staatsoberhaupte die Rechte der Majestät zu stehen müssen, ist dieser, weil durch dasselbe die größtmöglichste Vereinigung aller Kräfte der Unterthanen und die größtmöglichste Würksamkeit derselben zum allgemeinen Staatszweck, bewürket werden soll. Woraus denn sogleich auch folgt, daß die Majestätsrechte vollkommene Rechte seyn müssen und daß in Ansehung aller ein Zwangsrecht statt finden müsse, weil sonst jener Zweck der Vereinigung aller Kräfte nicht möglich seyn würde. Es tragen die Oberherren diese Rechte, als Mittel zur Erhaltung der vollkommenen Rechte der Unterthanen und eben durch diese Pflicht sind sie begrenzt. Darum sind die Oberherren nicht zu jeder Handlung berechtiget, zu der sie physische Gewalt haben, wie die Machiavellisten sagen, sondern nur zu solchen, zu welchen sie verpflichtet sind. Wenn die Unterthanen von dem Oberherrn zu andern Zwecken, als dem allein zulässigen Zwecken des Staats bestimmt werden; so heißt dieser Mißbrauch der höchsten Gewalt, Tyranney. Der alleinige wahre Gebrauch der Majestätsrechte besteht daher in nichts andern, als jenen Hauptzweck zu realisiren, daß ein jeder Unterthan die vollkommenste Garantie aller seiner Menschenrechte und des Genusses derselben im Staate finde. Wo es nicht so ist, fehlt es an der wahren Vollkommenheit der bürgerlichen Gesellschaft. Und die Vollkommenheit eines Staats nimmt in dem Maaße zu, als die Menschenrechte mehr Schutz darinne finden.

Die Rechte welche in der Staatsgrundgewalt oder Oberherrschaft enthalten sind, werden von einigen Naturrechts-Lehrern durch drey bestimmt. Durch die gesetzgebende, vollziehende oder vollstreckende, und beschützende Gewalt. Andere setzen, mit Hufeland, noch eine vierte hinzu und ordnen sie folgender

Maa-

Maaßen. 1. Das Recht der Aufsicht (potestas inspectionis) 2. Der Gesetzgebung (potest. legislatoria.) 3. der Beurtheilung (judiciaria) und 4. der Vollstreckung (executoria potestas). Sie heißen deswegen allgemeine Rechte, weil bey ihnen kein Unterschied in Ansehung der Gegenstände, durch welche und auf welche sie würken, gemacht wird, zum Unterschiede aller übrigen besondern Majestäts- oder Regierungsrechte. Einige nennen die erstern auch wesentliche und die andern zufällige Rechte.

Das Recht der Aufsicht, oder die aufsehende Gewalt, ist das Recht, Nachrichten einzuziehen von allem was die Würksamkeit des Staats zum Staatszwecke nöthig macht, oder von den Gefahren der Sicherheit. Dasselbe hat seinen Grund darinne, daß der Zweck des Staats nicht erreicht werden kann, wenn die Oberherren nicht theils die Veranlassungen, welche dem Zweck Abbruch thun, theils die Mittel durch welche er befördert werden kann, kennen. Wird dieses Recht mit Zwang ausgeübt, so daß die Unterthanen mit Gewalt Entdeckungen und Anzeige machen müssen, so heißt es das Recht der Oberaufsicht (jus supremae inspectionis). Der Zwang ist dabey nicht schlechterdings nothwendig, doch aber erlaubt. Kraft dieses Rechts kann der Regent über alle Gesellschaften in seinem Lande Nachricht einziehn, und jede derselben ist verbunden, ihre Absicht, Verfassung, Gesetze und Verwaltung auf Verlangen vorzulegen, weil er sonst nicht wissen kann ob und inwiefern dieselbe mit dem Staatszweck bestehen könne oder nicht. Darnach hat der Regent das Recht auszusprechen, ob die Gesellschaft zu dulden sey oder nicht. Er kann in Ansehung derselben die Verordnung machen, welche er zum gemeinen Besten für dienlich hält. Es darf aber dieses Recht nie anders, als zum Zweck des Staats gebraucht werden, und es dürfen dabey keine

Rechte gekränkt werden, deren sich der Berechtigte nicht verlustig gemacht hat. So hat z. B. jeder Mensch das Recht, die Handlungen geheim zu halten, die Niemandes Rechte kränken. Das Staatsoberhaupt darf nur dann Endeckung fordern, wenn es daraus Gefahr besorgt; ist aber verbunden Ersatz zu leisten, wenn es einen Irrthum einsieht. Dieses sind die natürlichen Grenzen dieses Rechts.

Wenn der Staatszweck eine gleichförmige Handlungsart der Unterthanen erfordert, so hat der Regent das Recht diese vorzuschreiben. Darinn besteht das Recht der Gesetzgebung. Es ist das Recht den allgemeinen Willen, nach welchem die Kräfte des Staats zum Zwecke des Staats würken sollen, durch Vorschriften oder Gesetze zu bestimmen. Diese Gesetze verbinden sodann alle Unterthanen, nur der Regent als Regent, ist an die positiven Privatgesetze nicht gebunden, wohl aber an die unabänderlichen Gesetze des Naturrechts und der Sittlichkeit, so wie an die Staatsgrundgesetze. In diesem Rechte sind enthalten, 1. das Recht die bisherigen Gesetze abzuändern und abzuschaffen. Denn sobald die Veranlassung und der Grund, um deswillen anfänglich ein Gesetz gegeben war, wegfällt, so hört auch der Zweck desselben auf, und der Regent kann es in solchen Fällen entweder abändern oder gar aufheben. Jedoch darf solches Niemand anders thun, wenn er gleich einsähe, daß jene Umstände aufgehört haben, welche ursprünglich das Gesetz nothwendig machten. 2. Das Recht neue Gesetze zu geben, fremde aufzunehmen, Gewohnheiten als Gesetze zu erklären u. s. w. 3. Das Recht, die Gesetze auszulegen, entweder authentisch, oder durch allgemeine Billigung der Gewohnheitsauslegung. 4. Von den allgemeinen Gesetzen Ausnahmen zu machen, entweder in mehrern Fällen. Da-

hin

hin gehören die Privilegien, personelle und reelle; oder nur in einem Falle; Dispensation. Die natürliche Grenze der Gesetzgebung ist, daß nichts gültig seyn kann, wozu selbst Verträge kein Recht geben können. Folglich dürfen zwar die Gesetze des Naturrechts abgeändert, modificirt werden, aber nicht in Ansehung der unveräußerlichen Rechte. Und hieraus folgt, daß 1. jedes Gesetz so beschaffen seyn müsse, daß jeder Bürger, wenn er gleiche Einsicht in den allgemeinen Staatszweck und in die Nothwendigkeit der Mittel ihn zu befördern hätte, sich selbst dasselbe durch eigene Willkühr würde aufgelegt haben. 2. Daß eine allgemeine Einwilligung aller Burger dazu physisch und moralisch möglich sey. Dieses Recht wird auch genannt die verfügende, anordnende Gewalt (potest. rectoria).

Die beurtheilende Gewalt ist das Recht, einen einzelnen Fall unter das Gesetz zu subsumiren und zu bestimmen ob er in demselben enthalten sey. Sie ist von der richterlichen Gewalt dadurch unterschieden, daß letztere nur in einem bestimmten Falle das Recht beurtheilet; sie ist nur ein Theil der beurtheilenden. (Hufeland Lehrsätze des Naturrechts. S. 225.)

Das Recht der Vollstreckung ist das Recht, unmittelbare Handlungen zum Zwecke des Staats vorzunehmen. Sie führt das in einzelnen Fällen aus, was die gesetzgebende Gewalt für mehrere Fälle angeordnet hat.

Montesquieu (de l'Esprit des Loix) nimmt nur drey Gewalten an, pouvoir legislatif, judiciaire et executif und läßt die aufsehende Gewalt weg, und seine richterliche Gewalt ist nicht so weit umfassend, als die beurtheilende.

Dem ordentlichen Majestätsrechte, setzt man noch gegenüber das außerordentliche, welches auch das eminente Recht genannt wird, (Ius eminens.) Dasselbe geht entweder auf die Güter und auf das Eigenthum der Unterthanen, daß der Regent, aber nur im äußersten Nothfalle darüber disponiren kann zum Zweck des Staats, welches außerdem nicht erlaubt wäre, und ist von einigen genannt worden dominium eminens. z. B. Wenn ein einzelner Unterthan in Kriegszeiten seinen Weinberg oder Garten hergeben muß; um Festungswerke anzulegen. Dieses ist im äußersten Nothfall erlaubt. Es muß aber dem Einzelnen vom ganzen Staate Ersatz geleistet werden, wenn der Nothfall wegfällt. Oder es geht auf die Person, und heißt potestas eminens. Im allgemeinen ist es also das Recht, gewisse Aufopferungen vom Unterthan im Nothfall zu fordern. Dergleichen Aufopferungen können nur auf veräußerliche Rechte gehen, es sey denn, daß die Unterthanen wegen der Erfüllung einer Pflicht, sich zur Aufopferung bedingt unveräußerlicher Rechte verbindlich machen konnten und verbindlich gemacht haben. z. B. einen unschuldigen Menschen hängen lassen, um nur zu sehen, wie das zugeht, würde heißen, ihn als ein beliebiges Mittel zu seinen willkührlichen Zwecken gebrauchen. Oder einem Unschuldigen dem Feinde oder der der Wuth des Pöbels übergeben. (Man sehe Beudt (Ioh.) Diss. Num ciuis innocens juste dedi possit hosti potentiori, ut certissimum alioqui totius civitatis excidium videtur. Lugd. Batav. 1741. 4. Schulze (Ioh.) De sacrificiis seu victimis stat. Gedan. 1692. Crell (Chr. Lud.) Differt. vtrum civem innocentem hosti tradere et deserere liceat. Lips. 1695. 4. Szuleck (Io a Schulz

a) de nocentis ac innocentis deditione. Francof. ad Viadr. 1702. 4. *)

Alle diese Rechte fließen aus der im Staate nothwendigen möglichst grösten Vereinigung und Würksamkeit aller Kräfte der Staatsgenossen zum Zweck des Staats, und aus dem höchsten Zweck des Staats selbst, d. i. der Erhaltung der vollkommnen Rechte. Sie beziehen sich auf die Art und Weise wie die Staatsgewalt würkt. Es giebt andere, welche von den Mitteln abhängig sind, die sie gebraucht, welches theils persönliche Kräfte, theils Güter oder das Staatsvermögen im engern Sinne sind, woraus sodann besondere Rechte entstehen, die unter ihren besondern Artikeln zu suchen sind.

Was die Erlangung der Majestät betrift, so ist die dieselbe uranfänglich nicht anders, als durch Verträge entstanden und hat nicht anders als durch selbige erlangt werden können. Denn sobald sich mehrere Menschen zum Zweck der Sicherheit und zur Handhabung und Ausführung ihrer vollkommenen Rechte mit einander vereinigen, so sind ihre Kräfte, die bisher getrennt waren, in Beziehung auf das gesellschaftliche Hauptaugenmerk, als eine einzige Kraft anzusehen. Von dieser, aus

*) Ueber diese Lehre verdienen gelesen zu werden: Leyser Tract. de Imperio contra dominium eminens. Viteb. 1672. Wildvogel Tract de bono publico an et quatenus princeps bono privatorum praeferre debeat. Ien. 1695. Rotenbec Diff. dominii eminentis clarum et distinctum conceptum indagans. Altdorf 1707. 4.

Ickstatt (L. B. ab) de majestatico dominii Eminentis jure Mogunt. 1730. Pesiel de limitibus imperii Eminentis.

aus den Kräften aller Glieder zusammen gesetzten Kraft hat die ganze Gesellschaft, als das Subject dieser Kraft, zur Erhaltung und Beförderung ihres Hauptinteresse den Gebrauch. Man nennet diese aus der Vereinigung sämmtlicher Glieder entstehende zusammengesetzte Kraft, die Grundgewalt der Gesellschaft und bey Staaten, die Staatsgrundgewalt. Sie führt diesen Namen mit Recht; denn vor der Vereinigung hat jeder Mensch für seine eigene physische Person nur ein einfaches Menschenrecht, und nur eine einfache Menschengewalt. Durch die Vereinigung aber wird aus mehrern Menschenrechten, und aus mehrern Menschenkräften ein Recht, und eine Gewalt einer ganzen moralischen Masse oder einer moralischen Person Diese Grundgewalt, da sie nur in der Vereinigung aller steckt, kann einer einzigen physischen Person nicht zukommen. Aber ihr Gebrauch, zum besten der ganzen Gesellschaft, kann von einer oder mehrern Personen verwaltet werden. Nun ist es aber weder physisch noch moralisch möglich, daß eine einzige Person, gegen den Willen aller, den Gebrauch der Grundgewalt an sich reißen könne, indem dieselbe nur ein einzelnes Glied der Gesellschaft ist, welches die Kräfte und den Willen Aller gegen sich hat. Folglich ist es nur durch Vertrag möglich, daß der Gebrauch der Grundgewalt, die Realisirung des Hauptaugenmerks der ganzen Gesellschaft, einer Person übertragen werde, oder durch den vereinigten Willen Aller. Da nun dieser Gebrauch bey Staaten die Majestät genannt wird, nebst denen ihr zustehenden Majestäts- und Hoheitsrechten: so ist ursanfänglich keine andere Erlangung derselben, als durch Verträge möglich, das Volk muß unter sich ausmachen, welcher oder welchen Personen die Majestät zukommen soll, welche sofort, wenn sie jene Uebertragung annehmen wollen (denn Zwang zur Annehmung kann gerade

zu

zu nicht statt finden) mit dem Volke oder ihren Repräsentanten den Vertrag vollziehen. Dieses aber ist nur die ursprüngliche Entstehungsart. In der Folge der Zeit kann die Majestät auch durch Zwang erhalten werden, wenn Verträge wegen einer Erbfolge vorhergegangen sind, oder wenn ein rechtmäßiger Krieg die Unterwerfung nothwendig macht, wo auch erzwungene Verträge, unter den gehörigen Bedingungen gültig sind.

Andere haben behauptet: Die Majestät komme von Gott. Versteht man dieses so, daß es überhaupt der Wille Gottes gewesen sey und noch sey, daß Menschen, um Friede, Ruhe und Schutz willen in bürgerlicher Situation unter einem Gesetzgeber und unter einer beschützenden Macht leben sollen, welchen Willen er uns durch die Vernunft in den Gesetzen der Natur zu erkennen gegeben hat, so kann man gar wohl sagen: Wo Obrigkeit ist, die ist von Gott geordnet. Da wird das Wort, Obrigkeit, aber in abstracto genommen und heißt weiter nichts, als: alle Obrigkeit, als solche, alle Regenten, alle Majestäten, als solche, sind dem göttlichen Willen gemäß, weil sie, als solche mit der sittlichen Ordnung an und für sich, ihrem Begriffe nach übereinstimmen. Versteht man es aber in concreto, daß dieses oder jenes Individuum, welches dermalen die Majestät hat, sie unmittelbar von Gott habe, so würde dieses ganz unstatthaft seyn, weil nach der Geschichte und Erfahrung die Majestät oft in sehr unwürdigen Händen gewesen ist: dadurch fällt auch der Scheinwiderspruch weg, zwischen Paulus Röm. 13, 7. es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, und zwischen Petrus 1 Brief 2, 13. die Obrigkeit ist eine menschliche Ordnung.

Hiermit stimmt auch Conring überein (de majestate civili §. 14. Gott, sagt er, sey zwar Urheber der

Ma-

Majestät, sie werde aber mittelbar vermittelst der Einwilligung des Volks diesem oder jenem übergeben. Andere gehen noch weiter und behaupten, daß Gott unmittelbar einem die höchste Gewalt auftrage, so, daß das Volk nichts mehr dabey thue, als daß es diejenige Person anzeige, der Gott die höchste Gewalt aufgetragen. (Hornius de civitate. L. II. C. 1. Ziegler de juribus majestaticis. L. I. C. 1. §. 46. Löcler institut. polit. L. II. C. 1. Masius de interesse principum circa religionem evangelicam. Allein wozu sind alsdenn die natürlichen Mittel, Erbfolge und Wahl, wenn die Majestät unmittelbar von Gott kommt, anderer Ungereimtheiten, die daher fließen, nicht zu gedenken. Sie sind auch bereits ihres Ungrundes überführt. S. Treuer in notis. ad Pufend. de offic. hom. et civis. Thomasius Iuris prud. divina. L. III. C. 6. §. 72. und in den Schriften wider Masius. Böhmer in Iur. publ. univerf. L. I. C. 2. §. 24. ff. Buddeus de concordia relig. christ. statusque civilis. Grotius und Thomasius, jener, de jure Belli et Pacis. L. I. C. 2. §. 7. n. 3. und 7. dieser in fundam. Iur. nat et Gent. L. III. C. 6. §. 10. sagen: das Volk brächte ordentlicher Weise die Majestät durch seine Einwilligung zu wege und übergebe dadurch das Regiment dem Regenten, weil sich aber Gott dieses heilsame Vorhaben der Menschen gefallen ließe, so sey die Majestät in so fern von ihm. Endlich erwählen noch Andere folgenden Weg, sie sagen, daß Gott zwar in so ferne überhaupt Urheber der Majestät sey, so fern man nach seinem Willen, zur Erhaltung und Ruhe des menschlichen Geschlechts bürgerliche Gesellschaften habe aufrichten müssen: sie werde aber durch die Einwilligung des Volks, es sey durch eine Erbfolge oder Wahl, einem unmittelbar aufgetragen, jedoch so, daß Gott dabey seine besondere Direction habe und ohne seinen Willen Niemand zur

Re=

Regierung kommen könne. (Pufendorf in jure nat. et gent. L. VII. C. 3. §. 2. Diese Meinung, hat unter den angeführten den mehresten Beyfall gefunden, besonders weil sich die vorhin angeführten Schriftsteller dadurch am besten vereinigen ließen. Röm. XIII. gehe nemlich darauf, daß die Majestät überhaupt von Gott sey und er dabey seine besondere Direction habe. 1. Petri II, 13. aber gehe darauf, daß durch die Einwilligung des Volks unmittelbar die höchste Gewalt übergeben werde. *)

Mannigfaltigkeit.

Crit. Philos.

Die Eintheilung der Dinge in Gattungen und Arten, weiset auf der einen Seite auf Einheit, auf der andern auf Mannigfaltigkeit hin. Daher postulirt das logische Princip der Gattungen Einheit, daß man nemlich in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit voraussetzen müsse, weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich seyn würde. So vermuthet man hinter der unendlichen Verschiedenheit der Eigenschaften der Dinge gewisse Grundeigenschaften, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmungen abgeleitet werden kann. Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, daß auch der schärfste Verstand durch Vergleichung der ei-

*) Außer den angeführten Schriften über diese Materie verdienen noch nachgesehn zu werden: Conring de juribus majestaticis tractat. academicus. Helmst. 1669. Graswinckel de juribus majestaticis. Hagae 1642. Scheidemantels Staatsrecht. S. Meißer unter dem Worte: Princeps.

einen mit der andern nicht die mindeste Aehnlichkeit finden könnte; so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht statt finden. So wie nun das logische Princip der Gattungen Identität postulirt, so verlangt das Princip der Arten, daß der Verstand auf die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge, ohnerachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, aufmerksam seyn soll. Hievon ist der Grund, die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse, so, daß wenn man von der Gattung anhebt, und zu dem Mannigfaltigen das darunter enthalten seyn mag, herabsteigt, auf solche Weise dem System Ausbreitung verschaffet wird, so wie man ihm im ersten Falle, da man zur Gattung aufstieg, demselben Einfalt verschafft wurde. Es ist mithin diese Mannigfaltigkeit alles dasjenige was unter einem allgemeinen Begriffe gedacht werden muß. (Vergl. die Artikel: Grundsatz der Gleichartigkeit und Mannigfaltigkeit der Natur, Homogenität und Specification. B. II. S. 590, 591.)

Materiale oder Materie.

Moral und crit. Phil. Metaph. u. Physik.

Im Allgemeinen versteht man unter dem Materiale oder der Materie das Gegebene, was durch etwas bestimmt wird; das Correlat von der Form. (S. B. II. 558.) Der Stoff zu etwas. So ist z. B. das, was man empfindet die Materie der Empfindung, das, was man erkennet die Materie der Erkenntniß, das Thun oder Lassen eines vernünftigen Wesens, welches aus Ehrfurcht gegen das Sittengesetz geschieht, das Materiale der Tugend. Insbesondere, was durch die Form der äußern Anschauung bestimmt wird, die Substanz der Körper, wovon der Gegensatz ist ein Geist, d. h. ein

ein Gegenstand des innern Sinnes. Denn die Form in welcher alle Körper angeschauet werden ist der Raum. Das, was also im Raume wahrgenommen wird, ist die Materie, d. i. die Körper selbst. Man hat in der Logik die Begriffe nach dem materiellen und formellen Unterschiede eingetheilt. Jener entspringt aus der Frage: was wird in dem Begriffe gedacht? oder was ist der Gegenstand desselben? Dieser entspringt aus der Frage: wie wird der Gegenstand gedacht? wie deutlich? wie vollkommen u. s. w. Wir führen dieses hier nur als ein Beispiel zu dem oben gegebenen Begriffe an. Man wird hieraus auch einsehen, was die Redensart sagen will: einen Gegenstand materialiter und formaliter betrachten, wie die Neuern dieses Wort nehmen. Nämlich, wenn ich blos auf dasjenige sehe, was gegeben ist, ohne die Art, wie es ist, in Betrachtung zu ziehen, so betrachte ich es materialiter, z. B. in dem Begrif einer systematischen Erkenntniß, ist Erkenntniß das Materielle was gegeben ist. Sehe ich aber auf die Art und Weise dessen, was gegeben ist, z. B. daß die Erkenntniß systematisch ist, so betrachte ich dieselbe formaliter. Da nun das Materielle in der Art (Genus) ausgedrückt wird, das Formelle aber durch den specifischen Unterschied: so ist begreiflich, wie die Scholastiker sagen konnten: eine Sache materialiter betrachten, heißt, sie nach ihrem specifischen Unterschiede (Differentia specifica) betrachten.

Bei den Scholastikern hatte das Wort Forma nicht weniger als 11 verschiedene Bedeutungen (S. den Art. Form und Formaliter. B. II. 258, 263.) Sie setzten aber nicht allen diesen verschiedenen Bedeutungen das Wort Materia oder Materialiter entgegen, sondern nur einigen:

1) Bedeutete Materie bei ihnen so viel als der Gegenstand (Objectum.) Z. B. bei einem Vertrage

trage ist die Sache, worüber man den Vertrag geschlossen hat, die Materie desselben. Dieses nannten sie auch Materia circa quam, auch caussa materialis, welche sowohl subjectiva als objectiva seyn konnte. Z. B. der Mensch, welcher etwas verbrochen hat, ist caussa materialis subjectiva der Strafe. Das Verbrechen, welches er begangen hat, ist caussa materialis objectiva. Materia circa quam oder Objectum war dasjenige, womit sich eine Kraft beschäftiget und zwar so, daß sie äußerlich auf das Object gerichtet ist, z. B. so ist die Wand die man sieht, die materia circa quam des Gesichts. Mit Fleiß setzten sie hinzu: daß eine thätige Kraft auf das Object gerichtet oder mit demselben beschäftiget seyn müsse; damit sie die Materia circa quam, der Materia in qua entgegen setzen konnten. Eine blos leidende Kraft gehe, eigentlich zu reden, nicht auf ein bestimmtes Object. Z. B. wenn das Wasser warm wird, so wird die Wärme nicht genennet das Object des Wassers, sondern das Wasser ist nur die materia in qua der Wärme. Oft aber wurde auch alles das Materia circa quam oder Object genannt, womit etwas anderes sich abgiebt, es mochte dadurch innerlich oder äußerlich bestimmt werden. Z. B. Obgleich das Gesicht des Menschen nicht auf den Gegenstand würkt, den der Mensch sieht, so wird doch dieser das Object oder die materia circa quam des Gesichts genannt, und diese Bedeutung war bei den Scholastikern sehr gewöhnlich.

2) Materia in qua, war dasjenige, worinne etwas anderes ist oder geschieht. So ist der Marmor die Materia in qua der Statue, welche daraus geformt wird. Da aber dieser Begrif Mißverständnisse veranlassen konnte, als wenn der menschliche Körper die Materia in qua der Seele sey, so bestimmten An=

Andere den Begrif so: sie sey ein Ding in welchem ein anderes Ding würklich sey, jedoch so, daß es weder ein Theil davon, noch auch ohne dasselbe existiren könne.

3) Materia inhabilis bedeutete Etwas, in welchem nichts ist, wodurch dasselbe zur Hervorbringung einer Form als Subject concurriren kann, d. i. Nichts. Daher nannten sie die Schöpfung eine productionem ex subjecto inhabili.

4) Materia ex qua war die Ursache eines zusammengesetzten Dinges durch Receptivität (Compositi caussa per passionem) z. B. das Gold eines Bechers. In dieser Bedeutung konnte man nur von natürlichen und künstlichen Körpern dieses Wort brauchen. Eben so erklärte es Aristoteles.

5) Materia prima war nichts anders als roher Stoff. Materia secunda gebildeter Stoff, oder diejenige, welche bereits gewisse Formen angenommen hatte.

Nimmt man das Wort Materie in physikalischer Bedeutung, so verstund Aristoteles unter Materie das erste Subject der Formen, welches bleibt, wenn schon die Form geändert worden oder gar aufgehöret hat. So bleibt z. B. das Wachs als Materie, obschon dasselbe durch Berührung verschiedene Formen bekommen hat. Aristoteles behauptete, wenn man die Materie als solche nach ihrem Wesen betrachte, so könnte man von ihr keine der Eigenschaften sagen, wodurch ein Ding bestimmt würde. (Metaph. 7. C. III. Materia est quae per se ipsam neque est quid, neque quantum, neque aliud quidpiam quibus ens determinatur.) Das ist, die Materie an sich, in abstracto betrachtet, habe nicht eine bestimmte Größe dieses oder jenes bestimmten Körpers. Aber auch keine bestimmte Qualität; sie sey an sich weder warm noch kalt, noch feucht noch fest. Kurz, sie sey kein bestimmter vollkommener Körper. Er betrachtete die

die Materie nur als dasjenige, woraus ein völliger bestimmter Körper mit Größe, Ausdehnung u. s. w. entstehen kann, und als das Princip desselben. Sie sey das erste, woraus alles andere seine Entstehung nehme. Und hieraus folgerte er, daß sie nicht könne erzeuget, aber auch nicht gänzlich vernichtet werden; weil erzeuget werden ihm so viel hieß, als aus einem Subjecte entstehen, und untergehen, so viel als in irgend ein Subject aufgelöset werden. Sollte nun die Materie als das erste Princip aus einem Subjecte entstehen, welches eher ist, als sie; so wäre sie nicht das erste Princip und Subject aller andern; und sollte sie in ein anderes Subject können aufgelößt werden, so sey dieses das Gleiche. Folglich sey sie unerzeugbar und unzerstörbar. Fast eben so raisonnirt Ocellus von Lukanien in seinem Buche über das Universum, oder wer sonst der Verfasser seyn mag.

Außerdem legte man der Materie noch die Eigenschaft bei, daß sie eine Receptivität oder Geneigtheit zu allen Formen habe. Denn als das erste Subject, oder als prima materia müsse sie indifferent seyn gegen alle Formen. Ihr Endzweck sey blos einen natürlichen Körper zu constituiren, dieser werde durch alle auch durch die unvollkommenen Körper erreicht, und es würde jene Indifferenz aufgehoben werden, wenn sie nicht eine Receptivität, alle mögliche Formen aufzunehmen, besäße. Die Peripatetiker erklärten sie daher durch ein subjectum formarum.

Man hat den Aristoteles mit Recht beschuldiget, daß er das Wesen der Materie nicht bestimmt genug angegeben habe. Denn in seiner ersten Definition sage er nur was die Materie nicht sey. Und wenn er hernach dieselbe ein erstes Subject nennet, so sey dies weiter nichts als ein logisches, nicht aber physisches Subject. Es bleibe also immer noch unbestimmt, was denn nun das

sey,

sey, was in allen Körpern ist und zwar so, daß sie dadurch das erste Subject aller Formen und aller Accidenzen sind, und was das eigentliche Wesen desselben sey?

Die Cartesianer erklären die Materie, absolut betrachtet, daß sie eine nach allen Gegenden ausgedehnte Sache sey. Denn sie könne keine Eigenschaft (modus) seyn; weil eine Eigenschaft nicht könne gedacht werden ohne eine Sache, deren Eigenschaft sie ist. Folglich müsse sie eine Sache seyn. Durch die Ausdehnung unterscheiden sie dieselbe von der Seele. Dadurch begegneten sie den Thomisten, welche sagen: die Materie existire nur durch die Form. Weil alle Form verschwinde, wenn man die Materie in Gedanken wegnimmt. Die Ausdehnung muß daher eher gedacht werden, als das Afficirtwerden durch Form. Und da die Form weiter nichts ist, als ein bestimmter Modus und eine bestimmte Art des Daseyns der Materie, so müße auch deswegen die Ausdehnung eher gesetzt werden, als die Form.

Daß die Materie nach allen Gegenden (quaqua versus) ausgedehnt sey, hieß, in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe.

Eine andere Erklärung der Cartesianer war diese: die Materie sey ein nach allen Gegenden ausgedehntes Wesen woraus natürlich Körper entstünden. Denn es lasse sich ein jeder natürlicher Körper in ein solches Wesen auflösen, welches nach allen Gegenden ausgedehnt sey. Die Materie sey daher nicht dieser oder jener bestimmte natürliche Körper, so wie die Buchstaben, durch deren Zusammensetzung ein Wort entsteht, nicht dieses bestimmte Wort selbst sind.

Die neuern Epikureer nahmen diese Erklärung gern an, nur daß sie noch dazusetzten, die Materie sey eine undurchdringliche ausgedehnte Sache. Denn sie behaupteten, es gäbe ein räumlich ausgedehntes, aber

durch-

durchdringliches Wesen, welches von einem körperlichen und undurchdringlichen Wesen unterschieden wäre. Sonst beschreiben sie auch die Materie durch eine solide Sache aus welcher alle natürliche Körper entstunden. (res solida ex qua inexistente composita omnia naturalia fiunt.) Und diesem zu Folge war die Solidität als die erste Eigenschaft der Materie anzusehen als der Grund aller übrigen, und als der unterscheidende Charakter von denkenden Wesen.

Die neuern Physiker nennen dasjenige Materie woraus die Körper bestehen, oder was dieselben undurchdringlich macht. Es ist zwar hiermit immer der Begrif der Ausdehnung verbunden; aber dieser allein erschöpft noch nicht das ganze Wesen des Körpers. Die Vorstellung des Ausgedehnten bleibt noch in der Einbildungskraft zurück, wenn wir uns den Körper aus seinem Raume herausgedenken. Es gehört also zum Wesen des Körpers außer der Ausdehnung noch Etwas, das den Raum erfüllt oder verursacht, daß in eben dem Raume außer dem Körper nicht noch etwas anderes seyn kann. Dieses Etwas heißt Materie.

Der allgemeine sinnliche Schein stellt uns die Materie als ausgedehnt, undurchdringlich, theilbar und träge vor; er belehrt uns auch, daß die Theile der Materie auf uns und auf einander selbst, auch wir auf sie würken, daß diese Würkungen in Bewegungen oder in Streben nach Bewegung bestehen, daß dieses Ursachen, die wir Kräfte nennen, voraussetze. Und hiermit kann sich die Physik begnügen; weil sie blos die Eigenschaften, Erscheinungen und Gesetze des Materiellen nach dem allgemeinen sinnlichen Scheine untersucht. Sie überläßt daher alle Fragen über das wahre Wesen der Materie, über ihren Unterschied vom Immateriellen u. s. w. der Metaphysik, welche es aber auch nicht viel weiter bringt als am Ende ihre Unwissenheit gestehen muß, daß wir

das wahre Wesen der Materie nicht kennen. Denn wenn wir auch gleich das vernünftigste Urtheil, das je von der Materie gefällt worden ist, unterschreiben, daß sie für uns weiter nichts als Erscheinung ist: so ist uns doch das Substrat dieser Erscheinung, was jeder Erscheinung zum Grunde liegen muß, gänzlich unbekannt. Es erhellet dieses noch mehr, wenn man einige Meinungen der berühmtesten Philosophen und Physiker über das Wesen der Materie betrachtet.

Leibnitz ließ die scheinbare Materie aus schlafenden Vorstellkräften als eben so viel Substanzen bestehen. Er nahm die Ausdehnung selbst mit allen ihren sinnlichen Eigenschaften für einen bloßen Schein an, der aus einer zusammenfließenden verworrenen Vorstellung einfacher Substanzen entstehe. Diese einfachen Dinge oder Monaden sieht er als ähnlich mit den geistigen Substanzen als Vorstellungskräften an, deren jede ihre bleibende Grundbestimmung hat. Die ganze Welt macht eine stetige Reihe von solchen Vorstellkräften aus, deren Beschaffenheit und Größe verschieden ist. Unter denselben waren einige nur der dunkelsten Perceptionen ohne Bewußtseyn fähig, daraus läßt er nun die scheinbare Materie bestehen. (S. Hansch principia philos. und Alexander Baumgartens Metaphys.)

Etwas ähnliches hiermit hat das System des P. Bascowich (Theoria philos. naturalis. Venet. 1763.) welcher der Materie die Undurchdringlichkeit abspricht und sie blos aus physicalischen Punkten bestehen läßt, welche mit anziehenden und zurückstoßenden Kräften in bestimmten Würkungskreißen versehen sind. Hat ein bewegter Körper genug Moment, die zurückstoßenden Kräfte, in deren Würkungsraum er kommt zu überwinden, so kann er durch jeden Körper dringen. Auf diese Art kreuzen und durchdringen sich blose Kräfte. Dennoch sollen sich die physikalischen Punkte selbst oder

die Substanzen, worinne die Kräfte sind, nicht durchdringen können.

Pristley (Disquisitions relating to Matter and Spirit. Lond. 1778.) hat den Gedanken auszuführen gesucht, daß die Materie weiter aus nichts bestehe, als aus Repulsionen und Attractionen, die sich auf gewisse mathematische Punkte im Raume bezögen. Er spricht ihr also die Undurchdringlichkeit und Trägheit ab, und glaubt sie dadurch zu veredeln, und der Natur der geistigen Substanzen näher zu bringen. Aber auf eine besondere Weise wendet er dieses System zur Vertheidigung des Materialismus an, indem er meinet, die Seele lasse sich ganz wohl aus seiner veredelten Materie erklären, welche blos aus Kräften bestehe, und also wohl auch die Kraft zu empfinden und zu denken haben könne.

Ihn hat de Lüc widerlegt in den physicalischen und moralischen Briefen. Th. 1. S. 88. Er hält sich als ein strenger Neutonianer an die atomistische Physik. Er nimmt an, daß es nicht nur Substanzen, sondern auch Eigenschaften der Materie gebe, welche nicht in unsere Sinne fallen, weil es uns an einem Sinne fehle diese Eigenschaften und ihre Würkungen wahr zu nehmen. Zur Vollständigkeit dieses Artikels vergleiche man den Artikel Körper. II. B. S. 673. Was elektrische Materie, Feuermaterie, Lichtmaterie ist, s. unter ihren Rubriken.

Materialismus.

Metaph. und crit. Philos.

Wer dogmatisch behauptet, daß es überhaupt nur einartige Substanzen geben könne, heißt ein Monist. Und wenn dieser nur das Daseyn körperlicher Substanzen zuläßt, so heißt er ein Materialist und die Behaup-

hauptung, daß es überall nichts als körperliche Substanzen gebe, ist überhaupt der Materialismus. Derselbe ist empirisch, wenn er das Denken und alle Erscheinungen des innern Sinnes von denen des äussern ableitet. Transcendental hingegen, wenn er den wesentlichen Unterschied zwischen dem intelligibelen Grund körperlicher und geistiger Erscheinungen bezweifelt. Der entgegengesetzte Spiritualismus oder Pneumatismus ist eben so entweder empirisch oder transcendental. Der Lehrbegrif, in welchem behauptet wird die Seele sey Materie, heißt der psychologische Materialismus. Das Gegentheil ist Immaterialismus.

Durch die Behauptung, daß die Seele materiel sey, giebt der Materialist zu erkennen, als wisse er was die Seele an sich selbst sey. Da er aber dieselbe nur als Erscheinung (durch Denken und Wollen) kennt, und weiter gar nicht kennen kann, so giebt dieses schon einen starken Verdacht, daß er die Grenzen der Vernunft überschritten, und daß er über eine Sache an sich so abgesprochen habe, als wenn sie zu einer Phänomenenwelt gehöre. Woraus denn so gleich erhellet, daß alle synthetischen Sätze die er auf solche Art zu bilden gedenket, falsch seyn müssen. Es geht ihm hier nicht besser als dem rationellen Spiritualisten. Beide, der Materialist und Spiritualist geben die Erscheinung zu, Denken und Wollen, die wir bei uns wahrnehmen. Beide wollen das transcendentale Subject des Denkens und Wollens seiner Natur nach bestimmen. Der erste bringt es unter die Categorie der Vielheit, indem er behauptet, Denken und Wollen läßt sich aus der Concurrenz vieler Dinge erklären. Der andere, unter die Categorie der Einheit indem er behauptet, Denken und Wollen läßt sich nicht aus der Concurrenz vieler Dinge erklären, und es muß also ein denkendes und wollendes Subject genau eins, d. i. einfach seyn.

Beide begehen also einerlei Fehler, daß sie nämlich von einem transcendentalen und blos intelligibelen Gegenstande so urtheilen, als wenn er unter die Erscheinungen gehöre; da doch der eine so wenig als der andere davon wissen konnte. Beide müsten beweisen, daß ihnen ein intellectuelles Anschauungsvermögen beiwohne, welches ihnen zu beweisen ohnmöglich ist. Alle synthetische Sätze von beiden Systemen, so wohl der, die Seele ist immateriell, als dieser: die Seele ist materiell, als Sätze a priori sind erschlichen. Wohl zu merken, wenn man vom bloßen Wissen redet, und wenn man die Systeme als vorgebliche metaphysische Wissenschaft prüft. Ein anderes ist, ob die eine oder die andere Idee vor der andern einen Vorzug verdiene, wenn uns sonst etwas in unserer Natur auffordert, eine auszuwählen und ihr Realität zu geben, wo denn freilich der Materialismus dem Immaterialismus nachgesetzt werden muß.

Was die besondern Argumente betrifft, womit der Materialismus seine Meinung zu unterstützen sucht, so haben wir dieselben unter dem Artikel: Einfachheit der Seele, geprüft. Um also uns hier nicht zu wiederholen, müßen wir zur Vollständigkeit dieser Lehre den Leser dahin verweisen. (S. B. II. S. 127. ff.)

Materieller Grundsatz, Princip.

Moral und crit. Philos.

Ein Grundsatz überhaupt, oder Princip, ist jede allgemeine Erkenntniß, woraus sich andere Erkenntnisse ableiten lassen. Sie sind entweder theoretische oder praktische, je nachdem sie die Gründe theoretischer oder praktischer Erkenntnisse sind. Die praktischen sind entweder formal oder material. Jene haben die Form eines vernünftigen Willens selbst zum Zweck.

Das

Das ist ein solcher Zweck, an dessen Statt kein anderer gesetzt werden kann, dem er blos als Mittel zu Diensten stehen sollte. Der Grund eines solchen Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. Hieraus entsteht der formelle practische Grundsatz oder das formelle practische Princip: Handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchest. Wir haben hiervon bereits unter dem Artikel, formaler Grundsatz geredet. (S. Th. II. S. 268.) Diese, nämlich die materiellen Grundsätze sind solche, welche auf Zwecke der Neigung sich gründen, die als Würkungen der Handlungen vorgestellet werden, und gehören vor das Gebiete der empirischen Vernunft. Aus den erstern entstehen absolute, categorische; aus dem letztern aber nur hypothetische Imperative. (Vergl. B. II. S. 640. Art. Imperativ.) Das formelle practische Princip kann nur ein einziges seyn, und man kann eigentlich nicht in der mehrern Zahl von solchen Principien oder Grundsätzen sprechen; weil das, was Zweck an sich selbst ist, nur allein einen absoluten Werth hat. Der materiellen Grundsätze und Principien aber können mehrere seyn, und so viele, als es Zwecke der Neigungen giebt. Denn materielle Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Würkung seiner Handlungen nach Belieben vorsetzt, sind insgesamt nur relativ; denn nur ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects, giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. practische Gesetze an die Hand geben kann. Z. B. Es habe ein Mensch den Zweck sein Vermögen zu vergrößern; so gilt dieser Zweck nur für

ihn

ihn und für einige wenige andere, die vielleicht eben so denken: aber ein allgemeiner Zweck für jedes Vernunftwesen kann es nicht seyn. Es würde daher nur das materielle Princip, als hypothetischer Imperativ entspringen: wenn du dein Vermögen vergrößern willst, so sey fleißig, arbeitsam und sparsam. Hier ist also kein absoluter Zweck, der für jedes Vernunftwesen ein solcher seyn müßte, sondern nur ein relativer, für ein sogeartetes Begehrungsvermögen dieses oder jenes Subjects.

Mathema.

Crit. Philos.

Dieses ist ein direct synthetisches Urtheil aus der Construction der Begriffe. Alle apodictische Sätze sind entweder Dogmata oder Mathemata. Jene unterscheiden sich von diesen dadurch, daß sie zwar auch direct synthetische Urtheile sind, aber nur aus Begriffen, nicht aber aus der Construction der Begriffe. Z. B. so ist der Satz von der besten Welt ein Dogma, denn er ist ein erweiterndes Urtheil, indem das Prädicat nicht unmittelbar aus dem Subject entwickelt werden kann, d. i. synthetisch, aber erweißlich aus der Construction der Begriffe ist er nicht. Hingegen das Pytagoräische Theorem, daß das Quadrat der Hypothmuse so groß ist, als die Summe der Quadrate der beiden Catheden in einem rechtwinklichten Dreieck, kann durch Verzeichnung der Begriffe auf der Tafel anschaulich gewiß gemacht werden, als worin die Construction dieser Begriffe besteht, und also ein Mathema. Daher ist ein apodictischer Beweis, in sofern er intuitiv ist, nur eigentlich eine Demonstration, wie auch das Wort schon zu erkennen giebt. Erfahrung lehrt uns wohl was da sey, aber nicht, daß es gar nicht anders seyn könne. Daher können

nen empirische Beweisgründe keinen apodictischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen a priori (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit d. i. Evidenz entspringen. Daher enthält nur allein die Mathematik Demonstrationen. Kant will sie daher, nämlich die philosophischen Beweise a priori, lieber acroamatische (discursive) Beweise genannt wissen. Er folgert hieraus „daß es sich vor die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornämlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strozen und sich mit den Titeln und Ordensbändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen, alle Ursache hat." (Crit. der rein. Vernunft. S. 835.)

Mathematik.

Crit. Philosophie.

Man hat mehrentheils den Begrif und das Wesen der Mathematik durch den Gegenstand bestimmen wollen, womit sich diese Wissenschaft beschäftiget, und wodurch sie sich von der übrigen philosophischen Erkenntniß unterscheidet. Man hat gesagt: Mathematik sey die Wissenschaft die Quantität der Dinge zu bestimmen. Dadurch unterscheide sie sich von Philosophie, als welche nur Qualitäten der Dinge als ihr Object in Erwägung zöge. Allein Kant sagt: man habe hier die Würkung für die Ursache genommen. Die Ursache, daß die Mathematik lediglich auf Quanta gehe liegt in ihrer Form. Die philosophische Erkenntniß betrachtet das Besondere im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besondern, ja gar im Einzelnen, gleich wohl doch a priori und vermittelst der Vernunft, so daß, wie die-

dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begrifs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muß.

Die Verschiedenheit der Formen dieser beiden Erkenntnißarten liegt nun darinne. Wenn man einstweilen zugiebt, daß sich die philosophische Erkenntniß mit Qualitäten beschäftige, ob sie gleich auch die Quantität der Dinge, obwohl nur durch eine verschiedene Betrachtungsart in Erwägung zieht, so kann keine andere Vernunfterkenntniß derselben möglich seyn, als nur durch Begriffe. Den Begrif einer Ursache können wir überhaupt auf keine Weise in der Erfahrung darstellen. Die Erfahrung kann uns wohl Beispiele an die Hand geben, an welchen man den Begrif und zwar den allgemeinen Begriff erläutern kann; aber Beispiele sind der Begrif nicht selbst. Allgemeine Begriffe, als solche, können nur gedacht, aber in ihrer Allgemeinheit nicht gegeben d. i. sinnlich dargestellt werden. Daher heißt auch die philosophische Erkenntniß, die Erkenntniß aus Begriffen. Die mathematische Erkenntniß hingegen construiret ihre Begriffe. Einen Begriff construiren heißt: die ihm correspondierende Anschauung a priori darstellen. Dazu wird zwar eine nicht empirische Anschauung erfodert, die folglich als Anschauung ein einzelnes Object ist, aber nichts desto weniger, als die Construction eines Begriffs d. i. als die versinnlichende Verzeichnung einer allgemeinen Vorstellung, Allgemeingültigkeit vor alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß. So construire ich einen Triangel, indem ich den, diesem Begriff entsprechenden Gegenstand entweder durch blose Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung darstelle. Ob nun gleich dieser so construirte Triangel auf dem Papier ein

ein einzelnes Object ist, so ist er doch völlig a priori und allgemeingültig, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben. (Crit. d. r. Vern. S. 713.)

(Hierbei will ich mir nur eine unbedeutende Anmerkung erlauben. Wenn dieses nämlich seine Richtigkeit haben soll, so muß man die Art des Triangels bestimmen, dessen Begriff durch die Construction dargestellet werden soll. Ob es ein recht- oder spitz- oder stumpfwinklichter Triangel ist. Denn der allgemeine Begriff, Triangel, kann nach meiner Meinung nicht construirt werden, wohl aber der Begriff, Quadrat. Sobald als wir es versuchen den allgemeinen Begriff Triangel zu zeichnen, so stellen wir nicht die Art (genus), sondern jederzeit nur eine Gattung desselben (species) dar, entweder einem rechtwinklichten oder stumpfwinklichten, oder spitzwinklichten. Dieses ist etwas mehr als ein von dreien Linien eingeschlossener Raum, weil zugleich die Art und Weise in der Anschauung bestimmt ist, wie sich die Linien zu einander neigen und den Raum einschließen. Kant scheinet dieses gemerkt zu haben, denn er sagt, es werde bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. B. der Größe, der Seiten, der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehn und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt. Allein ich denke doch, daß diese Verschiedenheiten den allgemeinen Gattungsbegriff, Triangel, verändern. Denn in demselben lag die Bestimmung der besondern Arten der Winkel noch nicht. So viel lag wohl darinne, daß Winkel da seyn müssen, wo ich einen Raum mit drei Linien einschließe; aber daß es rechte oder spitze rc. sind, das lag nicht darinne, und gleichwohl entsteht durch die Construction jedes mal einer von diesen bestimmten.

Folglich habe ich etwas mehr in der Construction als in dem allgemeinen Begriffe. Warum ist dieses nicht so bei den übrigen Flächen? Ein Zirkel, ein Quadrat, Rhombus, Oblongium u. s. w. correspondiren in der Anschauung ihrem allgemeinen Begriffe durchaus.)

Da sich nun nur der Begriff von Grössen construiren läßt, Beschaffenheiten aber, oder Qualitäten nicht: so macht die Form der mathematischen Erkenntniß, daß sie lediglich auf Quanta gehen kann.

Uebrigens handelt die Philosophie eben so gut von Grössen als die Mathematik, z. B. von Totalität, von der Unendlichkeit u. s. w. und die Mathematik beschäftiget sich auch mit Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben. Da scheint es, als hätten beide einen gemeinschaftlichen Gegenstand. Aber die Art, ihn durch Vernunft zu behandeln, ist doch ganz anders in der philosophischen als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich blos an allgemeine Begriffe; diese, weil sie mit allgemeinen Begriffen nichts ausrichten kann, eilt so gleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in Concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern blos in einer solchen, die sie a priori dargestellet, d. i. construirt hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muß.

Die Mathematik construirt aber nicht allein Größen, Quanta, wie in der Geometrie, sondern auch Quantitatem, wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Größenbegriffe gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Da bedient sie sich der Zahlen und der Rechenkunst, und nachdem sie den allgemeinen Begriff der Größe nach den verschiedenen Verhältnissen auch bezeichnet hat, so stellt

sie

sie alle Behandlungen, wodurch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar, und gelangt also vermittelst einer gewissen symbolischen Construction eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen dahin, wohin die discursive Erkenntniß vermittelst bloser Begriffe niemals gelangen kann.

Es ist aus diesem schon zum Theil ersichtlich, daß die sogenannte mathematische Methode in der Philosophie, als einer Erkenntniß aus blosen Begriffen, niemals nachgeahmt werden könne und solle. Aber Kant hat dieses noch deutlicher entwickelt, indem er zeigt, daß Definitionen, Axiomen und Demonstrationen, worauf die Gründlichkeit der Mathematik beruhet, hier ganz etwas anderes sagen wollen, als in der Philosophie, wo man nur ihre Namen der Mathematik abgeborgt hat. Nur die Mathematik allein hat Definitionen, d. i. solche die eine willkührliche Synthesis enthalten, welche a priori construirt werden kann. Da dieses bei den Begriffen der Philosophie nicht statt findet, so sind sie weiter nichts als Explicationen, welche zwar den Zweck haben, durch Bestimmung gewisser Merkmale den Gegenstand des Denkens denkbar und deutlich zu machen; wobei man aber nie gewiß seyn kann, ob dem Gegenstande nicht noch andere Merkmale zukommen, als man sich dabei gedacht hat. Die Mathematik kann und soll jederzeit von ihren Definitionen anfangen, indem sie vor denselben gar keinen Begriff von dem Gegenstande hat. Die Philosophie hingegen solle mit der Definition, als abgemessener Deutlichkeit das Werk eher beschließen als anfangen. Axiomen sind synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind. Solche kann die Philosophie nicht haben, weil sie blose Vernunfterkenntniß nach Begriffen ist. Die Mathematik hingegen ist solcher Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe

griffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen kann. Z. B. daß drei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Hingegen der Satz: Alles was geschieht hat seine Ursache, kann nicht direct und unmittelbar aus den Begriffen erkannt werden, sondern ich muß mich hier nach einem dritten, nämlich der Bedingung der Zeitbestimmung in der Erfahrung umsehn. Demonstrationen sind apodictische Beweise, so fern sie intuitiv sind. Diese kann weder Erfahrung, noch Begriffe a priori verschaffen. Nur die Mathematik hat solche Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, ihre Erkenntniß ableitet. Daraus folgt, daß es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornämlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strozen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken. (Ebendas. S. 726. ff.)

Maximen.

Crit. Philos.

Maximen sind subjective Grundsätze der Vernunft, sowohl der speculativen als practischen. Die speculativen beruhen auf einem Interesse der Vernunft an der Vollkommenheit einer Erkenntniß. Z. B. der Grundsatz, von der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe, daß alles in der Natur an einander grenze, und kein Sprung sey von einer Gattung der Geschöpfe zu der andern. Es wird derselbe durch den Grundsatz der Affinität angerathen und ist eine Befolgung desselben, indem durch ihn Vollkommenheit der Naturerkenntniß erlangt, oder wenigstens das Streben nach dieser Vollkommenheit befördert wird. Da dieses der Vernunft wesentlich ist,

ist, so rührt daher ihr Interesse in Hinsicht der specula- tiven Erkenntniß. Dergleichen Maximen sind aber im- mer nur vom regulativen Gebrauche, d. i. sie sollen der Vernunft nur Anweisung geben, der Vollkommenheit ih- rer Erkenntniß immer und unablässig nachzugehen und ihr so viel Einheit zu verschaffen, als möglich ist. So kann die Vernunft gewiß seyn, daß sie niemals alle Sprossen in der Stufenleiter der Geschöpfe, vom tod- ten Steine bis zum Menschen genau angeben kann, und daß ihre vermeintlich kleinsten Unterschiede in der Natur nach Klüfte sind; dem ohngeachtet giebt sie das Inte- resse an dergleichen Maximen nicht auf, und befolgt sie so, als wenn dieses ihr zu vollenden möglich wäre, und als wenn sie die ganze Totalität derselben in einer con- tinuirlichen Angrenzung umfassen könnte; da sie doch weis und sich gar wohl bescheidet, daß dieselbe für sie eine überschwengliche Idee ist. Daher ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur auf- zusuchen und die Maxime, eine solche, ob zwar unbe- stimmt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und trffleiches regulatives Princip der Vernunft, indem dasselbe den Weg zur systematischen Einheit vorzeichnet.

Aber auch praktische Gesetze, so fern sie zugleich subjective Gründe der Handlungen werden, heißen Maxi- men. Es sind Grundsätze wornach man handelt, oder subjective Principe des Wollens. So ist reine Achtung für das Gesetz, subjectiv dasjenige, was den Willen zu einer Handlung aus Pflicht bestimmen kann. Denn ei- ne Handlung aus Pflicht muß allen Einfluß der Nei- gung und jeden Vortheil, welchen der Eigennutz des Menschen aus einer solchen Handlung hoffen kann, gänz- lich absondern, also bleibt nichts dem Willen übrig, was ihn objectiv bestimmen könne, als das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung für dieses practische

Gesetz

Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller Neigungen, Folge zu leisten.

Meditation.

Logik.

Das Geschäfte des Verstandes, über gewisse Erkenntnisse nach bestimmten Gesetzen und Zwecken nachzudenken, heißt Meditation. Dadurch, daß der Verstand in diesem Geschäfte gewisse Gesetze befolgt, unterscheidet sich die Meditation von dem bloßen Hin- und Herdenken, Besinnen und Phantasiren, welches in einem bloßen Herumschweifen der Gedanken besteht, ohne sich dabey an gewisse Regeln zu binden. Die Ordnung im Meditiren, in wiefern sie nach gewissen Vernunftprincipien bestimmt ist, heißt Methode. Sie dient sowohl unsere eigene Erkenntnisse zu unsere eigenen Vernunftgebrauche gehörig zu ordnen, als auch unsere Gedanken gehörig mitzutheilen. In letzterer Hinsicht heißt sie Methode des Vortrags, oder Lehrmethode, Lehrart.

Meinen.

Logik.

Unser Fürwahrhalten hat gewisse Grade, welche durch die Gründe des Fürwahrhaltens bestimmt werden. In dieser Hinsicht sind alle Erkenntnisse entweder problematisch, oder assertorisch, oder apodiktisch. Problematisch, wenn das Bewußtsein der bloßen Möglichkeit; assertorisch, wenn das Bewußtsein der Würklichkeit; apodiktisch, wenn das Bewußtsein der Nothwendigkeit damit verknüpft ist. Das Fürwahrhalten problematischer Erkenntnisse heißt Meinen oder Muthmaßen.

maßen. An und für sich werden dergleichen Erkenntnisse nicht für wahr gehalten. Es können aber Gründe hinzukommen, welche uns geneigt machen, sie für wahr zu halten, obgleich diese Gründe noch nicht zur Gewißheit zureichen. So ist es z. B. eine Meinung, daß in den übrigen Planeten vernünftige Geschöpfe wohnen. Meinungen müssen daher allemal mit irgend einem Grunde, den man gewiß weiß, zusammen hängen. Ohne einen solchen Zusammenhang sind sie Chimären. Kant sagt irgend wo: Meinungen muß man für sich behalten, wenn man sich wohl dabei befindet.

Melancholie.

Anthropol.

Melancholie oder Schwermüthigkeit ist Hang sich mit traurigen Gedanken und Vorstellungen zu beschäftigen. Man muß Melancholie und melancholisch nicht mit einander verwechseln. Melancholisch bedeutet einen Zustand, nicht den blosen Hang zu einem Zustande. Unter einem Hange versteht man die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde oder Verabscheuung, die der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht. Einen solchen findet man bei der Melancholie. Sie zieht Nahrung aus traurigen Vorstellungen und Bildern der Imagination, daß diese endlich so überhand nehmen, daß sie alles Angenehme vertilgen und das Gemüth und den Körper so disponiren, daß die Traurigkeit bleibt, wenn gleich die Ursache dazu wegfällt. Sie flieht die Freude und die Gelegenheit dazu, wählt hingegen die Einsamkeit, finstere Gegenstände und alles was jenen Hang zu unterhalten geschickt ist. Gehet diese Möglichkeit bei einem Subjecte in Würklichkeit über, so entsteht ein

ein melancholischer Zustand. In diesem sieht der Mensch überall Uebel, Schwierigkeiten, Gefahren, Besorgnisse, und das erste worauf er seine Gedanken richtet, sind diese Besorgnisse und Schwierigkeiten. Ein solcher ist zur Freundschaft und zum geselligen Umgange schwer zu disponiren. Ist er aber einmal Freund, so ist er standhafter als ein anderer; weil er nicht leicht zu einem Versprechen zu bringen ist; weil ihm das Worthalteu theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich ist. Das Gegentheil ist Frohsinn, oder Hang, sich mit fröhlichen Gedanken und Vorstellungen zu beschäftigen, eine Eigenschaft des sanguinischen Temperaments. (Vergl. den Art. Temperament.)

Mechanik.

Mathemat.

Mechanik überhaupt ist die Wissenschaft von der Bewegung der Körper. Alle Bewegungen aber setzen eine Ursache voraus, die sie hervorgebracht hat. Diese Ursache, die nun in einem leblosen oder belebten Körper liegen mag, heißt Kraft. Das Geschäfte nnseres Verstandes dabei ist überhaupt, diese Kräfte und die Art wie sie würken, kennen zu lernen, insbesondere aber sie in gewissen Absichten anzuwenden und auf eine bestimmte Weise zu lenken. Hiernach theilt sich die Wissenschaft von der Bewegung natürlich in zwei Theile. Der erste ist die Kenntniß und Beurtheilung der Kräfte der Körper, und der Naturgesetze, nach welchen sie würken. Der zweite lehrt die Anwendung dieser Kräfte auf eine mit Naturgesetzen übereinstimmende Weise zu gewissen Absichten und Bedürfnissen des menschlichen Lebens. Die Kräfte werden betrachtet entweder im Zustande des Gleichgewichtes, oder im Zustande der würklichen Bewegung.

Ferner betrachtet man die Kräfte und Bewegungen entweder an festen Körpern, oder an tropfbaren flüssigen, oder an elastisch flüssigen Materien. Die Lehre vom Gleichgewicht wird bei festen Körpern Statik der festen Körper, bei tropfbaren Flüssigkeiten Hydrostatik. Bei elastischen Aerometrie oder Aerostatik genannt. Die Lehre von der Bewegung, in sofern blos praktische Mittel, Bewegung hervorzubringen, mit Hülfe der Elementarmathematik erklärt werden, heißt bei festen Körpern Mechanik in eingeschränkter Bedeutung des Worts, auch gemeine Mechanik oder Maschinenlehre, bei tropfbaren Flüssigkeiten Hydraulik, bei elastischen Pneumatik! wenn aber mit Beihülfe der höhern Mathematik genauere Untersuchungen über die Natur und Eigenschaften der Bewegung angestellt werden, so rechnet man dieselben bei festen Körpern zur höhern Mechanik oder Dynamik, bei tropfbaren Flüssigkeiten zur Hydrodynamik, bei elastischen werden sie mit zur Pneumatik gezogen, ob man sie gleich auch unter den Namen der Aerodynamik absondern könnte. Einige theilen die höhere Mechanik in Dynamik und Phoronomie, wobei das, was die Kräfte betrift, zu jener, was aber die Bewegung allein angeht, zu dieser gerechnet wird.

Schon im höchsten Alterthum findet man deutliche Spuren von Kenntnissen der praktischen Mechanik. Ohne diese hätten weder die Egyptier den Bau ihrer ungeheuren Pyramiden (wenn diese anders kein Naturprodukt sind, wie einige dafür halten) und die Einrichtung so großer Obelisken ausführen, noch auch andere Nationen des Alterthums die Gebäude vollenden können, deren Ruinen uns noch in Erstaunen setzen. Dennoch sind hieraus noch nicht tiefe Einsichten in die Theorie der Mechanik zu folgern. Den Gebrauch der einfachsten Rüstzeuge, des Hebels, des Haspels und der schiefen

Fläche, wovon die Entdeckung sich so leicht dem Menschen darbietet, war schon vermögend, erstaunliche Dinge zu bewirken, wenn dabei die Kräfte der Menschen in so großer Menge und mit solcher Anstrengung als es bei den Alten gewöhnlich war, angewendet wurden. Diese Verschwendung der menschlichen Kraft erleichterte ehedem alle mechanischen Unternehmungen, da hingegen die neuere Mechanik fast gänzlich die Ersparung und Verstärkung der menschlichen und thierischen Kräfte zur Absicht hat.

Die Theorie der Mechanik entwickelte sich zuerst bei den Griechen. Besondere Verdienste um dieselbe erwarb sich frühzeitig Archimedes. Er demonstrirte zuerst das Gesetz des Hebels und bediente sich dabei der sinnreichen Idee vom Schwerpunkte, von der er der erste Urheber zu seyn scheint. Auch lehrte er die Erfindung des Schwerpunktes mehrerer Figuren, besonders der Parabel, mit vielem Scharfsinn. Unter seine praktischen Erfindungen zählen die Alten die Schraube ohne Ende und die Zusammensetzung der Scheiben in Kloben, oder dem Polyspast. Er ließ, nach dem Berichte des Athenäus, den König Hieron ganz allein ein Schif in Bewegung setzen, und that dabei den kühnen Ausspruch, daß er die Erde bewegen wolle, wenn man ihm einen Standpunkt außer derselben gäbe. Er vertheidigte, nach den Zeugnissen des Polybius, Livius und Plutarch, seine Vaterstadt Syracus durch neu erfundene Maschinen glücklich gegen die Belagerung der Römer, bis er bei der ohne seine Schuld erfolgten Eroberung im J. 212. vor C. G. das Leben verlohr. Unter den alexandrinischen Mathematikern haben sich besonders Ctesibius und Heron um die Mechanik verdient gemacht. Der letztere brachte alle Rüstzeuge auf die Theorie des Hebels, setzte sie auf verschiedene Art zum praktischen Gebrauche zusammen, und erfand eine Maschine

aus

aus bezahnten Rädern (βαρουλκοι) zu Fortschaffung großer Lasten. In spätern Zeiten scheinen die mechanischen Wissenschaften ganz in Vergessenheit gekommen zu seyn. Selbst im sechzehnten Jahrhundert nach C. G. waren die Fortschritte der mechanischen Theorie noch unbedeutend. Die glänzende Epoche derselben fängt erst zu den Zeiten des Galilei an, der die wichtige Entdeckung des Gesetzes von dem Falle der Körper machte. Hierdurch ward der erste Grund zur höhern Mechanik gelegt, von der schon Galilei selbst einige Lehren z. B. vom parabolischen Wege geworfener Körper, von der Bewegung der Pendel, vom Widerstande fester Körper rc. weiter entwickelte. Ihm gehört auch der Satz: daß einerlei Kraft stets einerlei Zeit braucht, um eine gegebene Last durch einen gegebenen Raum zu führen, und daß daher bei allen Maschinen eben so viel am Raum oder Zeit verlohren, als an Kraft genommen wird. Diese Entdeckungen wurden von ihm schon gegen das Ende des 16. Jahrhunderts gemacht.

Aus diesen Erfindungen des Galilei entsprang in der ersten Hälfte des 17. Jahehunderts die höhere Mechanik durch Torricelli, Baliani, Borelli in Italien, so wie durch Roberval und Descartes in Frankreich. Descartes (Tractat. De Mechanica ed. in Opuscul. posthum. Amst. 1701. 4.) lehrte die Eigenschaften der Bewegung noch deutlicher als Galilei, und führte den Grundsatz ein, daß das Vermögen einer bewegenden Kraft dem Produkte der bewegten Masse in ihrer Geschwindigkeit gleich sey. Er erkannte, daß jede Bewegung durch beständige Einwürkungen einer ablenkenden Ursache entstehen könnte. Desto irriger sind seine Meinungen von den Gesetzen des Stoßes. Sie beruhen auf dem Grundsatze, daß in der Welt immer eine gleiche Summe der Bewegung der Körper erhalten werde, wobei er aber Bewegungen nach entgegengesetz-

ten Richtungen nicht gehörig unterschied, sondern vielmehr jede Bewegung der Ruhe entgegensetzte, und der letztern eine besondere Kraft beilegte. — Ideen, welche nothwendig auf falsche Folgen führen musten. Die wahren Gesetze des Stoßes wurden bald darauf von Wallis, Wrenn und Huygens entdeckt.

Huygens bereicherte diese Wissenschaft mit verschiedenen neuen Theorien. Er wandte zuerst das Pendel an, um den Gang der Uhren gleichförmig zu machen; er entdeckte die merkwürdigen Eigenschaften, welche der Cycloide hierbei zukommen; er erweiterte und berichtigte die Theorien vom Mittelpunkte des Schwunges und des Stoßes, und erfand die Gesetze von der Schwungkraft im Kreise.

Endlich vollendete Neuton durch seine Entdeckungen das Gebäude der höhern Mechanik, das er in seinem unsterblichen Werke (philos. naturalis principia mathematica. London 1687. 4.) aufgeführt, und der Mechanik der Himmelskörper oder der physischen Astronomie zum Grunde gelegt hat. Er behandelte die Lehre von der krummlinigten Centralbewegung mit der größten Allgemeinheit, fand durch Anwendung der erhabensten Geometrie ihre Gesetze, und entwarf zuerst eine vollständige Theorie der Bewegung in widerstehenden Mitteln.

An einzelnen Problemen haben Huygens, Leibnitz, Jacob und Joh. Bernoulli, de l'Hopital, Fatio de Duillier, Saurin u. a. ihre Kräfte geübt und dabei manche nützliche Lehrsätze und Methoden erfunden.

Das neueste System der höhern Mechanik von de la Grange (Mechanique analytique a Paris 1788. 8.) leitet in der höchsten Allgemeinheit und ohne alle Figuren, die ganze Statik und Dynamik aus einer einzigen Grundformel ab.

Die Maschinenlehre welche ohne höhere Mechanik nicht vollkommen seyn kann, hat seit Neutons Zeiten eine ganz andere Gestalt, als vormals bekommen. In England zeichneten sich als praktische Mechaniker D. Hook und Desaguliers, in Frankreich Huygens, Hautefeuille, Varingnon, de la Hire, Amontoes, Parent, Camus u. a. aus.

Einleitung in die Statik und Maschinenlehre enthalten die Lehrbücher der angewandten Mathematik, vorzüglich das Kästnerische und Karstensche, ingleichen Busch Versuch einer Mathematik zum Nutzen und Vergnügen des bürgerlichen Lebens. Ein Verzeichniß der vornehmsten mechanischen Schriften bis auf seine Zeit liefert Wolf (Kurzer Unterricht von den vornehmsten mathematischen Schriften K. 8., im vierten Theile seiner Anfangsgr. der mathematischen Wissensch.) (S. Büsch Encyklop. und Gehler phys. W. B.)

Mechanismus.

Physik.

Im weitläuftigen Verstande heißt Mechanismus überhaupt die Art und Weise, wie eine materielle Ursache ihre Würkung hervorbringt. Eigentlich aber bedeutet dieses Wort den Bau oder die innere Einrichtung einer Maschine, vermittelst welcher die Kraft derselben ihre Würkung hervorbringt. So redet man von dem Mechanismus einer Uhr, eines Mühlwerks u. s. w.

Memoriren.

Anthropologie.

Wir haben in dem Artikel Gedächtniß, gezeigt, daß, weil bei den Memoriren gewisse Handlungen vorgenom-

genommen werden, welche derjenige auf einerlei Art unternimmt und wiederholt. der sich seiner Ideen versichern will, eine gewisse Uebung vorgenommen werde. Entweder ist es das Bewustseyn welches geübt werden soll, oder es müssen gewisse Organe da seyn, welche man übt, das erste ist gegen den Sprachgebrauch und gegen die Natur des Bewustseyns. Denn man sagt nicht, daß man sich im Bewustseyn übe. Dieses bringt der Mensch in seiner Vollkommenheit mit auf die Welt. Also bleibt nur das leztere übrig. Durch die öftere Ueberlesung und Wiederholung einer Sache werden den Organen, durch welche Ideen zum Bewußtseyn gebracht werden, gewisse Leichtigkeiten und Fertigkeiten beigebracht, dieselben zu behalten, und sich derselben wieder zu erinnern. Dieses ist das Geschäfte des Memorirens, welches durch die Redensart ausgedrückt werden soll: etwas ins Gedächtniß fassen. Kant unterscheidet eine dreifache Art desselben, das mechanische, das ingeniöse und judiciöse. Das erste beruht blos auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung: z. B. beim Erlernen des Ein mal eins. Das ingeniöse Memoriren ist eine Methode Vorstellungen durch Assaciation mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandschaft mit einander haben, z. B. Laute einer Sprache mit gänzlich ungleichartigen Bildern, die jenen correspondiren sollen, dem Gedächtniß einprägen; wo man, um etwas leichter ins Gedächtniß zu fassen, dasselbe noch mit mehr Nebenvorstellungen belästiget; folglich ungereimt, als reguloses Verfahren der Einbildungskraft in der Zusammensezung dessen, was nicht zusammen gehören kann; und zugleich Widerspruch zwischen Mittel und Absicht, da man dem Gedächtniß die Arbeit zu erleichtern sucht, in der That aber sie durch die ihm unnöthige Aufbürdung der Association disparater Vorstellungen erschweret. Hierbei macht er zur Erläuterung folgende treffende Anmerkung:

kung: So ist die Bilderfibel wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgestellte Pandectenlehre ein optischer Kasten eines kindischen Lehrers, um seine Lehrlinge noch kindischer zu machen, als sie waren. Von der letztern kann ein auf solche Art dem Gedächtniß anvertrauter Titel der Pandecten: de heredibus suis et legitimis zum Beispiel dienen. Das erste Wort wurde durch einen Kasten mit Vorhängeschlössern sinnlich gemacht, das zweite durch eine Sau, das dritte durch die zwei Tafeln Mosis. *)

Das judiciöse Memoriren ist das, wo man ein System in Geschlechtstafeln oder durch Abtheilung eines sichtbaren Ganzen sich vorstellet, wie z. B. das Linnäische System, oder bei Landcharten, ingleichen die Topik, als ein Fachwerk allgemeiner Begriffe; wo, wenn man irgend etwas sollte vergessen haben, man sich durch Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, leicht wieder zurecht helfen kann. (Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 92. ff.) Man vergl. den Art. Gedächtniß. II. B. S. 369.

Mensch.

*) Auf ähnliche Art haben wir eine Logic von einem gewissen Winkelmann unter dem Titel: logica memoratiua, cujus beneficio compendium logices peripateticae brevissimi temporis spatio memoriae mandari possit. Halle 1659. 12. worin er die Definition der Logic unter andern so abbildet. Aristoteles sitzt in einer Meditation begriffen, welches anzeigen soll, daß die Logic eine Geschicklichkeit des Gemüths und nicht des Körpers sey. In der rechten Hand hält er einen Schlüssel, d. i. die Logic ist ein Schlüssel zu den Wissenschaften. In der linken hat er einen Hammer; die Logik ist ein habitus instrumentalis. Vor ihm steht ein Amboß mit einer ganzen und gespaltenen Klaue um anzuzeigen, daß man durch die Logik das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden lerne. Eben so unschicklich haben andere die Historie, Geographie und den Syntax in Verse gebracht, mit Melodie versehen und absingen lassen um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen.

Mensch.

Anthropologie.

Wenn man fragt, worin das Wesen des Menschen bestehe? so ist man immer mit der Antwort bei der Hand: der Mensch ist ein vernünftiges Thier. Recht verstanden, kann man auch wohl so sagen. Allein, wenn man das Wort vernünftig im engsten Verstande nimmt, so dürfte er wohl weiter nichts als ein Wesen seyn, in dessen animalischem Körper ein Subject wohnt, welches das Vermögen vernünftig zu handeln besitzt. Denn vernünftig handeln, heißt nach den Vorschriften und Gesetzen der Vernunft handeln, und da lehrt die Erfahrung, daß er nicht sogleich diesen Gesetzen folgt, sondern zuerst von den Trieben der Sinnlichkeit gelenket wird, und auch dann, wenn er Anlage zur Vernunft blicken läßt, er doch immer mehr die Sinnlichkeit zu rathe zieht und seine Vernunft nur gebraucht, nicht so wohl das, was diese ihm gebietet zu vollbringen, als vielmehr die Eingebungen der Sinnlichkeit mit Verschlagenheit auszuführen, gleich als wenn die Vernunft ihm nicht für sich selbst gebiete, sondern nur seiner Sinnlichkeit zu Gebote stehen müße. Er ist also ein gemischtes Wesen aus einem thierischen Körper und einem denkenden und verständigen Wesen, welches man Seele nennet. Dies ist der eigentliche Mensch, das, was in ihm Ich spricht und was Plato νους nannte. Der Mensch, sagt dieser Philosoph, ist ein verständiges Wesen, welches den Körper beherrschet den es bewohnt. *) Nicht der Körper, sagt er, beherrschet die Seele; er kann also nicht der eigentliche Mensch seyn. Der Mensch ist mithin entweder gar nichts, oder er ist eine Seele (νους) welche

*) Plato im Alcibiades I.

welche sich eines Körpers dadurch bedient, daß sie über ihn gebietet. Es machte also Plato das verständige Wesen in dem Menschen (Mens) zum nächsten Geschlecht und sein specifischer Unterschied war die Animalität. Die Peripatetiker kehrten die Sache um und machten die Animalität zum nächsten Geschlecht und den Charakter des Vernunftwesens zur Differenz. Anstatt daß Plato sagte: der Mensch ist Vernunft in einem Körper, sagten jene: der Mensch ist ein Körper mit Rationabilität. Dieser Begrif ist seit dem Porphyrius über die Categorie des Aristoteles immer beibehalten worden, und die Peripatetiker glaubten dadurch den Plato zurecht gewiesen zu haben. Allein es kann weder das eine noch das andere als Geschlecht oder als Differenz angesehen werden, sondern beide sind, eins wie das andere, wesentliche Eigenschaften des Menschen und der Fehler lag in der Meinung der Alten, daß man nicht anders, als durch das nächste Geschlecht in Verbindung mit der specifischen Differenz definiren dürfe.

Andere machten daher zur Form des Menschen, die Vereinigung der Seele mit dem Körper, nach welcher beide Theile in einander würken und dadurch ein Ganzes, nämlich den Menschen ausmachen. Nimmt man diese Vereinigung weg, so wird jeder Theil besonders gedacht, aber nicht mehr das Ganze, welches aus diesen Theilen allererst entsteht. Diese logischen Kleinigkeiten weggerechnet, so glaube ich, hatte doch Plato darin den Vorzug, daß er in der Erklärung vom Menschen denjenigen Theil hauptsächlich hervorzog, in welchem die eigentliche Humanität, der ganze Rang und die ganze Würde des Menschen so zu sagen wohnet. Und näher jener Platonischen Idee scheinet mir auch Kant zu kommen. „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person,

son, und vermöge der Einheit des Bewusstseyns bei allen Veränderungen die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen. Selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müßen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken." *)

Die Antwort auf die Frage: was ist der Mensch? sollte eigentlich die Betrachtung über denselben allererst beschließen.

Betrachten wir den Menschen von seiner thierischen Seite, so ist er ein Erdbewohner, nur für diesen Planeten geschaffen, der fast in keinem andern besser fortgekommen seyn würde. Sein Auge ist für diesen Sonnenstrahl in dieser und keiner andern Sonnenentfernung, sein Ohr für diese Luft, sein Körper für diese Erdmasse, alle seine Sinnen aus dieser und für diese Endorganisation gebildet. Sein Körper ist nur das, was der Einfluß der Dinge, die über um und neben ihn sind, ihn seyn lassen. In gewissen Verstande kann man von ihm sagen, die ganze Erde ist für ihn gemacht, und er für die ganze Erde. Er ist zwar mit seinen Füßen nicht in dieselbe eingewurzelt, aber kann doch nicht über dieselbe hinaus, und muß sein Menschenleben auf ihr ausleben. Hier ist aber alles Veränderung, über einige derselben ist er Herr, bei andern Diener der Natur, dabei aber immer ihr liebstes Kind und die Krone der Erdschöpfung.

Sein Körper ist aufgerichtet mit Gelenken und Muskeln versehen, vermöge deren er sich in dieser Stellung erhalten, und mit Leichtigkeit und Sicherheit bewegen kann.

*) Anthropol. in pragmat. Hinsicht. S. 1.

kann. Wo ich nicht irre, war es Moscati, der behaupten wollte, der Mensch sey nicht gemacht aufrecht auf zweien Füßen zu gehen, und ohne Kunst würde er, wie andere Thiere auch auf vieren gegangen seyn. Allein die Zergliederungskunst hat es deutlich bewiesen, daß sein ganzer Bau zur aufrechten Stellung nur allein geschaffen und diese für ihn die natürlichste ist. Seine Arme sind gegen seine Füße viel zu kurz, das Brustbein hält seine Arme auseinander, die bei den vierfüßigen Thieren nahe an einander sind, seine Knie sind so gebaut, daß er im Gehen die Füße hinterwärts zieht, da das Thier dieselben vorwärts zu beugen muß, die Thiere gehen auf Zähen, welches bei den Pferden der Huf ist, der Mensch geht auf der Fußsohle u. s. w. alles dieses beweist deutlich seine Bestimmung zum aufrechten Gange, und seine Arme und Hände sind keine Stützen oder Säulen seines Körpers, sondern Werkzeuge oder Waffen. Diese seine Stellung und Bildung ist sehr bequem zum Beobachten, zum Gebrauch der Vernunft, und zur Ausübung der Künste. Man nehme die Hände weg — wo blieben die Begriffe von Pfeil, Bogen, Schlingen u. s. w. Er kommt nackend und unbewaffnet auf die Welt, indessen die Natur andere Thiere mit Pelz oder Schuppen oder Federn bekleidet. Seine Bedürfnisse sind sogleich mit seiner Geburt da, aber er hat die Mittel nicht sogleich in den Händen dieselben zu befriedigen. Hutcheson sagt davon: man muß dieses für keine unbillige Grausamkeit der Natur ansehen, wir finden das Gegenmittel in der Zärtlichkeit der Eltern zubereitet. Die Mittel unsrer Erhaltung erfordern viel Mühe. Wir sind vieler edlern Vergnügungen fähig, die andern Geschöpfen unbekannt sind, und die Endursache ist augenscheinlich die, daß die Erfindungskraft des Menschen eine Aufforderung zur Geschäftigkeit soll haben können.

Ein

Ein Körper mit voller Stärke ausgerüstet würde uns unbändig machen, ohne eine Seele die weder Künste, noch Wissenschaften oder gemeinnützige Kenntnisse besäße. Wir haben nothwendig unterwürfig zu seyn, folglich haben wir die Kräfte nicht so zeitig haben sollen, uns davon loszumachen.

Das Aeußere des Menschen, besonders sein Gesicht ist seine sichtbar gemachte Seele. Hier drücken sich seine Empfindungen, Gedanken und Neigungen aus. Durch Minen, Töne, Klagen, Geberden, durch ein lächelndes oder trauriges Gesicht spricht er ohne Worte anfänglich zu uns und wir verstehen diese allgemeine Menschensprache ohne Verabredung, weil sie aus einer Natur kommen, die wir auch an uns tragen, und weil es natürliche Ausdrücke sind.

Die äußerlichen Sinne, als Zugänge zu seinem Innern, hat er mit den übrigen vollkommneren Thieren gemein. Zwar wird er, was die Feinheit und Schärfe desselben betrifft, von einigen übertroffen; aber zu seinem Glück. Er besitzt sie in dem Maaße und der Proportion, wie sie seiner Bestimmung angemessen sind. Einige Thiere haben einen stärkern Geruch, ein schärferes Auge und feineres Gehör. Aber, sagt Pope der philosophische Dichter, was würde es dem Menschen nützen wenn er mit einem mikroscopischen Auge eine Käsemilbe betrachten könnte, und sein Blick könnte sich nicht bis zu den Himmelskörpern ausdehnen? Was würde der Nutze von einem zärtern Gefühl seyn, wenn er, allzu empfindsam, und immer zitternd Schmerzen und Todesschwäche durch ein jedes Schweisloch eindringen fühlte? Von einem feinern Geruch, wenn die verfliegende Theil einer Rose uns durch aromatische Schmerzen tödteten? Von einem feinern Ohr, wenn sich uns die

die Natur immer durch Donner hören ließe und man durch die Musik der einherrollenden Himmelskörper betäubt würde? O! wie sehr würden wir alsdann bedauren, daß uns der Himmel des sanften Lispelns des Zephyrs und des Murmelns der Bäche beraubt hätte. (Ueber den Menschen 1 Br.) Aber die Thiere hatten eben so gut eine größere Feinheit der Sinne zu ihrem Fortkommen nöthig, als es dem Menschen Wohlthat war, jenes höhern Grades zu ermangeln. (S. Reimarus von der Determination der Kräfte §. 25 S. 56. und von den Kunsttrieben der Thiere §. 233 S. 328. Die äußerlichen Sinne geben bei den Thieren durch die Art und Schärfe ihrer Empfindung gerade die Vorstellung und den Reiz der sich auf das Besondere ihrer Bedürfnisse bezieht, und sich nicht weiter erstreckt.

Der Mensch kann unter jedem Himmel leben, obgleich unter dem einen immer besser als unter dem andern, und erhält seine Nahrungsmittel aus dem Pflanzen- und Thierreiche. Er bequemt sich entweder nach den Beschwerlichkeiten seiner Lage, oder lernt dieselbe überwinden. Da aber die Menschen auf der ganzen Oberfläche der Erde zerstreuet sind, so verändern sie sich nach dem verschiedenen Einfluß des Klima und des Bodens, haben aber immer in gemäßigten Himmelsstrichen einen entschiedenen Vorzug behauptet. In kalten Himmelsstrichen ist der Mensch vergleichungsweise träge und unempfindlich; lebhafter und feuriger in warmen. Die mehresten sind in kalten Himmelsstrichen nicht über 5 Fuß lang und von dunkelgrauer Farbe, von sanguinisch pflegmatischen Temperamente, so daß sie bald eine Sache anfangen, aber auch bald wieder liegen lassen. (S. de la Condamine Reisen.) Man hat sie unter sechs verschiedene Arten gebracht, der Europäer, der Samojede, der Tartar, der Indianer, der Neger und der Amerikaner.

Der-

Derjenige Theil der Erde, welcher zuerst wohnbar wurde, war Asien. Nach aller Wahrscheinlichkeit war hier in irgend einem glückseeligem Thale am Fuße und im Busen der Gebirge der erste erlesene Wohnsitz der Menschen. Von da breiteten sie sich südlich in die schönen und fruchtbaren Ebenen längst den Strömen hinab; nordwärts bildeten sich härtere Stämme, die zwischen Flüßen und Bergen umherzogen und sich mit der Zeit westwärts bis nach Europa drängten. Ein Zug folgte dem andern; ein Volk drängte das andere; bis sie abermals an ein Meer, die Ostsee, kamen zum Theil herüber giengen, zum Theil sich brachen und das südliche Europa besetzten. Dies hatte von Asien aus südwärts schon andere Züge von Völkern und Colonien erhalten; und so wurde durch verschiedene, zuweilen sich entgegengesetzte Menschenströme dieser Winkel der Erde so dicht bevölkert, als er bevölkert ist. Mehr als ein gedrücktes Volk zog sich in die Gebirge und überließ seinen Ueberwindern die Pläne und offenen Felder; daher wir beinahe auf der ganzen Erde die ältesten Reste von Nationen und Sprachen entweder in Bergen oder in den Ecken und Winkeln des Landes antreffen. Es giebt fast keine Insel, kein Erdstrich, wo nicht ein fremdes späteres Volk die Ebenen bewohnt, und rauhe ältere Nationen sich in die Berge versteckt haben. (S. Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit.)

Es ist eine grosse und schöne Idee, welche man anatomisch und physiologisch wahrscheinlich zu machen gesucht hat, daß durch die ganze belebte Schöpfung unserer Erde die Analogie Einer Organisation herrsche. Im Menschen aber, als in dem heiligen Mittelpunkt der Erdschöpfung, habe die Natur alles vereiniget, was sie konnte. Aus dem Staube der Würmer, aus den

Kalk=

Kalkhäusern der Muschelthiere, aus den Gespinsten der Insecten bis zum Menschen sey kein Sprung, sondern alles gehe durch allmählig mehr gegliederte Organisationen immer weiter hinauf bis zum Menschen. Je entfernter die Geschöpfe vom Menschen auf der Stufenleiter der Schöpfung abstehn, desto mehr muste in ihren Organisationen die Natur ihr Hauptbild, den Menschen verlassen, je näher demselben, zog sie die Klassen, immer ihm ähnlicher zusammen. Von den Amphibien bis zum Landthieren und unter diesen bis zum abscheulichen Unau mit seinen drey Fingern und zwey Vorderbrüsten, wird schon das nähere Analogon unserer Gestalt sichtbar. Allein bey dem großen Umfange der Schöpfung sind wir nicht im Stande die Grenzen genau zu bestimmen, wie die Geschlechter und Arten sich scheiden, wo das eine aufhört und das andere anfängt. Unterdessen ist es ein regulatives Princip, welches immer zu größern Erweiterungen des menschlichen Verstandes führt, wenn er immer mehr die allmähligen Auf- und Abstufungen zwischen beiden Extremen auszuspähen sucht. Wenigstens wird der Satz, daß der Mensch von seiner thierischen Seite betrachtet, unter allen Thieren, das allervollkommenste sey, immer mit größerer Wahrheit hervorgehn. Es hat zwar denselbe noch Niemand bezweifelt; aber er wird durch die Vergleichung des Menschen mit andern Thierarten immer deutlicher eingesehen werden.

Subsistiren, sich paaren und fortpflanzen, ist der Wunsch aller lebenden Wesen. Zur Subsistenz gehören Nahrungsmittel und Nahrungswerkzeuge. Die Pflanze saugt ihre Nahrung mit ihrer Wurzel, ihren Blättern aus Röhren noch ganz nahe an den Brüsten der Natur. Das Thier durch den Mund. Diesen Kanal bildete die Natur an ihren Lebendigen zuerst aus und erhält ihn bis

zum

zum organisirten Wesen. Aber wie sehr hat hier die Natur den Menschen gegen das Vieh veredelt. Wegen seiner aufrechten Stellung, muste sein Mund zurück treten und nicht, wie bei den übrigen Thieren, nieder zur Erde gedrückt, gleich als nur immer Futter suchend, herunterhängen. Das edlere Geschöpf sollte nicht blos dem Bauche dienen. Er sollte zugleich als Instrument der Rede und Sprache dienen und durch ein lachendes und freundliches Bewegen, seine Empfindungen und Neigungen zu verkündigen geschickt seyn. Mit den Werkzeugen des Geschmacks empfing er zugleich Sprachorgane, um anzudeuten, daß dieses Werkzeug nicht blos dienen sollte Speise für den Leib, sondern auch Worte als Nahrung der Gedanken zu verarbeiten. Seine Speise nimmt er aus dem Pflanzen und Thierreiche, nicht so, wie ein gewisser Schriftsteller hat behaupten wollen, aus den rohen unverarbeiteten Säften der Erde, sondern aus reifen Früchten. Eben derselbe Schriftsteller läßt den ersten Menschen, wie alles andere, aus der Erde hervorwachsen und vermittelst der Nabelschnure, wodurch er bis zu seiner Zeitigung mit der Erde verwachsen ist, seine Nahrung aus der Erde saugen. Sein Appetit und seine Verdauungskraft ist von der Natur nicht auf eine einzige Art Futter eingeschränkt, welches bey den Thieren nothwendig war, um sie, bey Ermangelung einer Prüfungsfähigkeit, von schädlichen Nahrungsmitteln abzuhalten; ausgenommen daß er in den Menschen einen Abscheu für Leichnamen legte, und es dadurch ihm untersagte, ohne Noth, seines Gleichen zu verzehren. *)

Das

*) Wenn man von einigen Wilden erzählt, daß sie ihre überwundenen Feinde schlachten und von ihrem Fleische essen; oder von andern, daß, wenn bey ihnen einer stirbt, die

Das menschliche Antlitz ist mit jenem der Thiere in gar keine Vergleichung zu stellen. Sein Auge verkündiget Verstand, nicht Dummheit oder Wildheit, wie das Auge des Thieres. Durch seine Minen, Blicke, Veränderung der Farbe des Gesichts, durch Thränen, durch ein trübes oder lächelndes Gesicht erhält er einen Reiz, der bey den übrigen Thieren nicht statt hat, oder von uns nicht bemerkt wird.

Durch ein festes Knochengewölbe hat die Natur den weichen und, außer dem, leicht zu beschädigenden Theil verwahrt, das Gehirn, welches ein weiches, aus Millionen von Aederchen und Drüsen bestehendes Mark ist, worinne der Mensch alle andere Thiere an Quantität verhältnißmäßig übertrifft und woselbst man den Sitz seiner Seele annimmt, und zwar nach Haller in den sogenannten Schenkeln des verlängerten Marks, den gestreiften Körpern, den Gesichtshügeln, dem verlängerten Marke, der Brücke und dem kleinen Gehirn. Wenigstens müssen wir hier die Werkstatt seiner Ideen suchen, wo sich die Seele durch Denken hauptsächlich thätig beweiset, da wir keinen Grund in der Erfahrung an-

nächsten Anverwandten ihn verzehren müssen, so sind erstlich dieses Ausnahmen, wovon aufs Ganze kein Schluß zu machen ist. Zweitens läßt sich dieses gar wohl erklären, wenn man bedenket, daß dieses ihre Religion so mit sich brachte, und, wenn man bedenket, welche Gewalt der Aberglaube über die Gemüther der Menschen hat. Im ersten Falle, halten sie ihre Feinde auch für Feinde ihrer Götter, und wollen diese dadurch auf ihre Seite bringen, daß sie sie schlachten und speisen. Im andern Fall sagt ihnen ihre Religion: mit dem Fleisch ihrer Anverwandten genössen sie auch ihre Seelen, die auf solche Weise wohl verwahrt wären und nicht in unreine Thiere kämen.

antreffen, daß dieses Geschäfte des Denkens in irgend einer andern Region seines Körpers vorgehe. Aus dem verlängerten Marke, das sich zwischen dem sogenannten großen und kleinen Gehirn befindet, entsteht das Rückratsmark, welches ungemein weich ist, an der Luft zerfließt, und durch die Wirbeln des Halses und des Rückrats bis zum zweiten Lendenwirbel herabsteigt. Bey dem letzten Wirbel ist, nach Lory ein Punkt, mit dessen Verletzung, Vernichtung oder Trennung vom Körper das ganze thierische Leben plötzlich aufhört. Das übrige Mark des großen und kleinen Gehirns dringt auf verschiedenen Stellen durch die Hirnschale, und verläßt dieselbe endlich unter der Gestalt weißer Fäden oder der Nerven. Die Masse des Gehirns wird von dreien über einander liegenden Häuten bedeckt; der harten Haut, welche die äußerste ist, und fest an der innern Fläche der Hirnschale liegt; der Spinnenwebenhaut, welche die mittlere ist, und der weichen Haut, welche das Gehirn unmittelbar umgiebt. Der Anatom verliert sich wenn er etwas tief in das Gehirnmark eindringen will und er trifft in demselben gar sehr viele Theile an, deren Nutzen er nicht einsieht, oder darüber er nur einige, mehr oder weniger ungewisse Muthmaßungen anstellen kann.

„Die Knochen, hier wollen wir Bonnet in seiner Betrachtung über die Natur, IV. Th. S. 146 ff. reden lassen, die Knochen machen durch ihre Festigkeit und Verbindung den Grund oder das Zimmerholz in dem menschlichen Gebäude aus. Die Ligamente sind die Bänder, welche alle Theile unter sich vereinigen. Die Muskeln verrichten, als so viel elastische Federn ihr Geschäfte. Die Nerven verbreiten sich durch alle Theile und errichten unter sich eine genaue Gemeinschaft. Die Blut- und Schlagadern leiten, gleich Bächen, überall

Er-

Erfrischung und Leben hin. Das Herz in den Mittelpunkt gestellt, ist gleichsam der Sammelplatz oder die Hauptkraft, wodurch die Flüssigkeit in Bewegung gebracht und erhalten wird. Die Lungen haben eine andere Kraft, welche frische Luft nach innen zieht und die schädlichen Dünste herausstößt. Der Magen und die Eingeweide verschiedener Art, sind die Magazine und die Werkstätte, wo die Materien zum nöthigen Ersatz zubereitet werden. Das Gehirn, der Sitz der Seele, ist zu diesem Behuf geräumig und nach der Würde seines Bewohners aufgeputzt. Die Sinne, diese fertigen und getreuen Diener der Seele, benachrichtigen sie von allen, was ihr zu wissen nöthig ist, und dienen sowohl zu ihrem Vergnügen als zu ihren Bedürfnissen."

Seine Bedürfnisse, die durch seine Triebe in ihm erreget wurden, sind von Seiten der Sinnlichkeit, der Trieb nach Nahrung und Unterhalt, der Trieb nach Fortpflanzung des Geschlechts, nach natürlicher Freiheit und der Hang zur Ruhe. Er hat dieselben mit den Thieren gemein, nur daß sie unter Aufsicht seiner Vernunft eine andere Gestalt gewinnen. Bey dem Thiere ist ihre Befriedigung letzter Zweck; bey dem Menschen nur Mittel zu einem höhern. Der Grundtrieb aller, ist zuletzt die Selbst- oder (bey dem Thiere) die Eigenliebe. Denn es hat die Natur durch dieselben den Menschen ihm selbst anempfehlen wollen, und die Befriedigung derselben benachrichtiget ihn, daß sein Zustand besser worden ist; er ist ruhig und gelassen, wenn seine Triebe befriediget sind. Dahingegen alle seine Kräfte nach dem Genusse ringen, so lange jene Befriedigung noch nicht vor sich gegangen ist. Mit diesen Trieben versehen, überläßt nun die Natur den Menschen seinem eigenen Gange, mit dem Unterschiede, daß sie ihm nicht alle Mittel, dieselben zu befriedigen auf seinen Weg hingelegt hat,

sondern, um seine Erfindungskraft zu beschäftigen, dieselben ihn suchen läßt.

Sobald der Mensch das Pflanzenleben im Leibe der Mutter ausgelebt hat, so betritt er mit einem solchen Körper die Welt, in dessen mechanischen Baue die vorgängige Ursache von der Erwachung dieser Triebe liegt. Dieser Bau heißt die Natur seines Körpers. Sollte derselbe leben, so mußte sein Herz schlagen und das Blut durch seine Adern treiben, seine Lunge mußte Othem schöpfen und sein Magen sich peristaltisch bewegen, es mußten Säfte zubereitet werden, die das Wachsthum des Körpers beförderten, welche in einigen abgeschieden, von andern eingesauget wurden. Um diese Bewegungen und Fortgänge dieser Würkungen braucht sich der Mensch nicht zu bekümmern, der Schöpfer trug dieses der Natur allein auf, die es zwar unwillkührlich, aber desto pünktlicher und ohne Abweichung besorgt. Ausgenommen, daß er diese innern Theile nur für Schmerzen empfindbar machte, damit der Mensch, im Falle einer Zerrüttung, die durch Nebenumstände veranlaßt würde, auf seiner Hut seyn möchte. Ohne diese innern Verrichtungen und Bewegungen würden wir nicht empfinden, nicht leben. Wir würden mit offenen Augen nicht sehen und mit offenen Ohren nicht hören. Aber diese innere maschinenmäßige Bewegung, dieses mechanische Getriebe, verursachte nothwendiger Weise einen Abgang an solchen Theilen, welche zur Erhaltung eben dieser Maschine, ihrer Glieder und ihrer mechanischen Verrichtungen und Bewegungen nothwendig waren. So wie jede Maschine sich nach und nach selbst destruirt. Diese Abgänge wurden für den Menschen Bedürfnisse. Daher verschiedene Veränderungen in den Nerventheilen seines Körpers und ihrer Beschaffenheit. Daher ein Gefühl, welcher Eindruck seinen Lebenskräften und der

Be-

Beschaffenheit seiner Nervenfaßern gemäß ist oder nicht. Daher sinnliche Lust oder Unlust, und daher ein blindes aber determinirtes Bestreben der Unlust abzuhelfen, welches die Würksamkeit seiner Triebe ausmacht.

So wie sich aber, wie gesagt, jede Maschine nach und nach selbst destruirt und in ihrem ganzen Baue ihr eigenes Destructionsprincip bey sich führt, so ist es auch mit der höchst wunderbar und aus so vielen heterogenen Theilen zusammen gesetzten Maschine des menschlichen Körpers. Obgleich durch Anfüllung der Abgang gewisser zum Leben nothwendigen Erfordernisse, welche durch Ausleerung abgegangen waren, wieder ersetzt werden kann; nutzen sich doch die innern Theile nach und nach ab, oder werden durch Verknorpelung zu den natürlichen Verrichtungen untauglich, oder können dem Einflusse äußerlicher ihnen schädlicher Ursachen nicht widerstehen. Kurz, ohne Einfluß einer höhern Macht, den sich die Hebräer unter dem Symbol eines Lebensbaumes dachten, konnte es nicht anders seyn, als daß die Natur ihn gleich bei seiner Geburt mit dem Tode beschwängerte, wo sodann die Natur diesen seinen animalischen Theil in ihren mütterlichen Schoos liebreich wieder aufnimmt. Und der Tod eines Geschlechts ist eben so sehr ein Theil der Ordnung der Natur, als die Geburt und das Entstehen eines neuen. Wir haben bereits anderswo angemerket, daß zu Folge einiger Beobachtungen, in der menschlichen Gattung, die Hälfte der Gebohrnen vor dem Ausgange des 17, des 7, oder sogar des 3ten Jahres ihres Alters stirbt. Das längste Leben fällt, unter allen Himmelsstrichen, im Durchschnitt, zwischen 70 und 100 Jahre.

Aber der Mensch ist nicht blos Thier, er betrachtet die Dinge, welche ihn in der Welt um-

umgeben und in deren Mitte er von dem Schöpfer gesetzt worden ist, nicht blos aus dem Gesichtspunkte, in wie fern sie sinnliche Lust oder Unlust erregen, sondern für ihn nehmen sie eine ganz andre Gestalt an und er sieht dieselben auch von der Seite an, in wie fern sie ihm Anlaß zu vernünftigen Beschäftigungen und Handlungen geben. Die Würkungen seines gesammten Erkenntnißvermögens in der Verbindung mit der Sprache und die Verrichtungen, die er ungebunden und willkührlich thut und welche sich aus keinem Gesetze irgend einer mechanischen oder thierischen Zusammensetzung erklären lassen, weisen auf einen höhern und edlern Bestandtheil desselben hin, wodurch er eigentlich Mensch, und nicht blos Thier ist; den wir seine Seele nennen.

Es scheint hier der schicklichste Ort zu seyn, dasjenige einzurücken, was die Meinungen derer betrifft, welche drey wesentliche Theile des Menschen angenommen haben, den Leib, die Seele und den Geist, aber ohne uns lang dabey aufzuhalten. Die Cabbalisten machen einen Unterschied unter נֶפֶשׁ רוּה und נְשָׁמָה (Nephesch, Rusch, Neschamah. Unter dem ersten verstunden sie den Lebensgeist, oder, das, was andere animam vegetationum genannt haben. Das zweite war das empfindende Wesen (anima sensitiva) und das dritte, die vernünftige Seele. *) In der Folge behielten einige Fanatiker diesen Unterschied bey, wie Poiret, ließen aber die vernünftige Seele aus dem göttlichen Wesen kommen. Theophrastus Paracelsus lehrte ausdrücklich in seinen Schriften, daß sich in jedem Menschen drey wesentliche Substanzen befänden, die er die

*) Vitringa in observat. sacris. L. III. C. IV. p. 549 seqq. Buddeus in introduct. in hist. phil. Ebraeor. p. 429.

die drey großen Substanzen nennt, und daß ein jedes derselben nach dem Tode wieder dahin kehre, woher es gekommen sey, die Seele zu Gott, der sie gegeben, der Leib zur Erde, der dritte aber, welchen er den Astralgeist nennet, oder Sternleib, aus Luft und Feuer zusammengesetzt, verwandle sich nach und nach wieder in Luft, brauche aber zu seiner Verwesung längere Zeit als der Leib. Valentin Weigel (vom alten und neuen Jerusalem) sagt: aus den Elementen kommt dem Menschen der Leib und der elementische Geist zum Essen, zum Trinken, zum Schlafen und seines Gleichen zu zeugen. Aus dem Gestirn kommt dem Menschen der siderische Geist, der ihn zur Sprache und zu Künsten geschickt macht, der Geist aber, der ewig ist, kommt von Gott. Die Eintheilung oder der Unterschied zwischen der wachsthümlichen (anima vegetativa) sinnlichen (sensitiva) und vernünftigen Seele (rationalis) kommt von den Scholastikern, vermuthlich aus Mißverstand des Aristoteles. Allein Aristoteles hat diesen Unterschied so nie gemacht. Er sagt zwar, die Seele sey der Grund von dem Wachsthum, der Sinnlichkeit und von dem Verstande, auch von der Bewegung; damit theilt er sie aber nicht in drey besondere Arten. *) Vielmehr theilt er sie an einem andern Orte in eine vernünftige und unvernünftige, und die letztere in eine sensitive und appetitive. Uebrigens machte er einen Unterschied unter ψυχη und νους.

Gassandus unterscheidet das Gemüth des Menschen gänzlich von seiner empfindenden Kraft, die letztere hält er für körperlich und ausgedehnt und behauptet, daß

*) Aristoteles L. II. de anima.

daß sie könne mit dem Menschen geboren werden und auch verwesen *) Auch legt sogar Rüdiger (physica diuina L. 1. C. 4. Sect. 4.) dem Menschen einen gedoppelten Geist bey, davon er einen mens den andern anima nennet; jener habe die Kraft zu denken und zu urtheilen, werde gleich nach dem Tode von Leibe getrennt und in die Ewigkeit versetzt. Dieser aber sey dem Untergange unterworfen, doch so daß er nicht alsbald von dem Körper scheide, sondern bisweilen um denselben herumschweife, und mit einem zarten Leib umgeben, noch verschiedene Verrichtungen nach den im Leben eingedruckten geistlichen und körperlichen Vorstellungen, hervorbringe.

Die Vertheidiger dieser Meinung von den dreien Bestandtheilen des Menschen haben es auch nicht an Gründen fehlen lassen dieselbe zu unterstützen. Denn sagen sie, Leib und Geist sind einander gerade entgegengesetzte Dinge, dieselben können gerade zu mit einander nicht vereiniget werden. Also werde ein Drittes gefordert, welches ihrer Natur näher käme und von welchem beide Naturen participiren könnten. Dieses sey nun die Seele oder der Astralgeist, als vermittelndes Princip der beiden Extremen. Denn da dieses ein subtiles materielles Wesen sey, das gleichsam zwischen dem groben Körper und dem Geiste in der Mitte stehe, so könne er ein Band abgeben, dadurch die Vereinung des Körpers mit dem Geiste möglich sey. Den andern Beweisgrund nimmt man von dem Streite her, der sich in dem Menschen befindet und gewöhnlich der Streit der Vernunft mit der Sinnlichkeit, oder des höhern und niedern Begeh-

*) Gassendus Phys. S. III. L. 9. C. 11.

gehrungsvermögens (pugna rationis et apetitus sensitivi genannt wird. Denn da bey einem jeden Streite zwey streitende Partheien seyn müßten, deren jede vor sich bestehe, so wären bey diesem Streite, Seele und Geist, die beiden Substanzen, zwischen welchen eine Widerwärtigkeit obwalle, daß der reine Verstand des Geistes, gegen die sinnliche Begierde der Seele, sich setze. Drittens könne man die Handlungen der Thiere ohnmöglich alle aus der mechanischen Structur ihrer Körper ableiten. Es müsse also in ihnen noch ein anderes Princip vorhanden seyn, von welchem bey den Thieren die Empfindungen und bey einigen das Gedächtniß dependire. Mithin müste dieses Princip auch dem Menschen zukommen, als welcher sein animalisches Wesen mit dem Thiere gemein habe. Da aber der Mensch auf der andern Seite. auch vernünftige Handlungen unternehme, welches von den Thieren nicht gesagt werden könne, so müßte er sich noch durch ein anderes Princip, der vernünftigen Seele unterscheiden. Hierzu setzen einige noch den Grund, daß man so wohl in dem Gehirn, als in dem Herzen des Menschen, ganz unterschiedene Wirkungen, die nicht vom Körper dependiren können, wahrnehme; woraus man also schließen müsse, daß zwey verschiedene Substanzen in ihm vorhanden seyn müßten, von denen solche Würkungen herkämen.

Wir führen alles dieses nur historisch an, als Beweise von dem schlechten Zustande der Psychologie damaliger Zeit, und es würde Zeitverderbniß seyn, wenn wir uns mit einer Widerlegung dieser Meinungen befassen wollten; zumal da wir in einzelnen Artikeln theils bereits davon geredet haben, theils unten noch davon reden werden.

Wir haben daher keinen Grund, mehr als eine denkende Substanz in dem Menschen anzunehmen, die wir den menschlichen Geist oder seine Seele nennen, welcher wir, nach Maaßgebung der mancherley Würkung, so wir in der Erfahrung wahrnehmen, Empfindung, Gedächtniß, Einbildungskraft, als niedere Seelenkräfte; aber auch Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, als die höhern Seelenkräfte, beilegen. Kant hat die letztern unter den drey Fragen vorgestellt: Was will ich? (nehmlich als wahr behaupten,) frägt der Verstand. Worauf kommts an? frägt die Urtheilskraft. Was kommt heraus? frägt die Vernunft. *) (Siehe von jedem am gehörigen Orte.)

Daß die Bestimmung des Menschen d. i. der wahre Gebrauch, welcher von seinen Kräften und Talenten gemacht werden soll, keine andere als seine sittliche Veredlung sey, haben wir in dem Artikel, Bestimmung des Menschen weiter ausgeführt. 1 B. S. 577. Oder wie Kant sagt: der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt in einer Gesellschaft mit Menschen zu seyn, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren; wie groß auch sein thierischer Hang seyn mag sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens die er Glückseeligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohheit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen. **)

chen

*) Anthropologie in pragmat. Hinsicht. S. 165.

**) Ebend. S. 319.

Ueber die Frage, welche Voltaire, Rainald und Home in Betreff der Stammeltern des menschlichen Geschlechts aufgeworfen haben, sehe man den Artikel Abstammung. 1 Bd. S. 52.

Außer den angeführten Schriftstellern gehören noch hierher:

Haller prim. Lin. physiolog. Mayer Beschreibung des menschlichen Körpers. Blumenbach de var. gen. hum. nat. Zimmermann geographische Geschichte des Menschen. Platner über den menschlichen Körper. Halle Naturgeschichte Plouquet über die menschliche Natur. Von Irrwing Erfahrung und Untersuchung über den Menschen. Iselin Geschichte der Menschheit. Home Geschichte der Menschheit. Herder Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Steeb über den Menschen.

Menschenachtung

Moral.

Die Gesinnung woraus die praktische Nächstenliebe entspringt, heißt Menschenachtung, Menschenschätzung. Die Nächstenpflichten untersagen jede Handlungen, wodurch die Sittlichkeit Anderer verletzt werden könnte, und gebieten alles zu thun, wodurch man die rechtmäßigen Zwecke Anderer befördern kann. Die Fertigkeit dieses zu thun, ist die practische Nächstenliebe. Sie heißt practisch, im Gegensatz des pathologischen, weil sie sich auf die bloße Vorstellung der Pflicht gründet und nicht durch sinnliche Eindrücke oder Instincte hervorgebracht, sondern durch Freiheit erzeuget wird. Das Gegentheil ist praktischer Menschenhaß. Vergleiche

gleiche den Artikel, Achtung, 1. B. S. 101. Da die Nächstenpflichten theils vollkommene, theils unvollkommene sind, so wird die Gesinnung die unvollkommenen Nächstenpflichten allemal zu erfüllen, im allgemeinen Wohlwollen und Güte des Herzens genannt, und der Ausdruck derselben durch Minen, Geberden, Worte und andere Zeichen ist Menschenfreundlichkeit, humanes, wohlwollendes Betragen.

Menschenliebe.

Moral.

Wir verstehen hierunter die moralische Liebe, welche besteht in der Neigung den Willen des Andern d. i. seine erlaubten sittlichen Zwecke, oder was er durch Vernunft wollen kann, zu seinem eigenen Endzwecke zu machen, ohne Absicht auf sich selbst d. i. ohne einen Nutzen für sich selbst, oder die Vermeidung eines Schadens zur Absicht zu machen. Diese Liebe gründet sich auf den Grundtrieb in uns, das Vollkommene um sein selbst willen zu begehren. Man kann daher auch sagen, sie ist ein Verlangen nach der Vereinigung mit vernünftigen Geistern, in welcher jeder die sittlichen Zwecke des andern, um der an ihnen wahrgenommenen Vollkommenheit willen, als seine eigenen zu befördern trachtet. Ihr Wesen hört auf, wenn man sie zu einem Mittel seiner eigenen Zwecke macht. Aber ohne wahrgenommene Vollkommenheit in dem Andern ist keine Liebe möglich. Diese Vollkommenheit ist entweder eine allgemeine, die jedem Menschen als Vernunftwesen zukommt, oder eine besondere. Jene besteht in der Würde der menschlichen Natur selbst, die wir in jedweden Menschen Wesen anschauen. Und hieraus entsteht eine Verbindlichkeit zur allgemeinen Menschenliebe, ja sogar zur

zur Liebe der Feinde. Sie sind, gleich wie wir, moralische Wesen, die vernünftige Natur in ihnen ist etwas absolutes, die wir uns dadurch zum Zweck machen, wenn wir ihnen ihre moralische Bestimmung auf Erden suchen erreichen zu helfen, welches eine solche Maxime ist, die allgemein gebilligt werden muß. Und da nun das Sittengesetz uns das zu wollen befiehlt, was andere moralische Wesen durch ihre Vernunft wollen, so liegt in dem ersten der nächste, und in diesem der entferntere Verpflichtungsgrund. Das Sittengesetz gebietet: jeden Zweck zu begehren und jede moralisch- und physisch mögliche Handlung zu thun, wodurch die vernünftige Natur in andern, als absoluter Zweck behandelt wird. Diese vernünftige Natur trägt auch noch unser Feind an sich und fordert deswegen, bey aller seiner feindseligen Gesinnung gegen uns, daß wir die Würde der Menschheit in ihm respektiren und seine anderweitigen sittlich guten und erlaubten Zwecke suchen zu befördern. Die besondern Vollkommenheiten, die sich außer der allgemeinen Menschenwürde noch bey einem Menschen finden mögen, bestimmen die Stufen der Menschenliebe und ihre Einschränkung in Collisionsfällen. Man muß daher die Tugend der moralischen Menschenliebe unterscheiden, von der natürlichen Gutherzigkeit oder dem sogenannten guten Herzen. Es ist dasselbe eine schätzbare natürlich gute Eigenschaft in einem Menschen, welche als etwas angebohrnes bey den Tugenden des Wohlwollens angesehen werden kann d. i. als etwas, das dem Menschen diese Tugenden erleichtert, indem sie eben dadurch leichter zu den Tugenden des Wohlwollens können geleitet werden, als Andere, denen die Natur diesen Vorschub nicht verwilligt hat. Aber es fehlt der moralische Werth dabey, welcher lediglich darinne besteht, daß der Mensch lediglich die Erfüllung seiner Pflicht auf eine moralische Weise dabey be-

ab-

absichtiget, ohne Hinsicht auf das Vergnügen, das er auf solche Weise sich selbst macht. Und obgleich Handlungen der Menschenliebe ein reichhaltiger Quell des Vergnügens sind, so darf doch der Mensch dieses nicht als seinen Hauptzweck dabey vor Augen haben, wenn er nicht die Tugend der Menschenliebe um ihre ganze Reinigkeit und ächte moralische Schönheit bringen will. Mehr Leben mag es dieser Tugend immer geben und es ist vollkommen mit ihr verträglich, sich darüber zu freuen und daran hinterher sich zu ergötzen, daß uns menschenfreundliche Handlungen gelungen sind. Dadurch widerlegt sich der Einwurf solcher, denen es an reiner Menschenliebe fehlt, dadurch sie sich bemühen dieselbe überhaupt zu verwerfen und ihre unbekrenzten Aussichten dadurch zu rechtfertigen, daß sie sagen, sie sey nur Eigennutz in einer besondern Gestalt. Wenn der Menschenfreund eine gute Handlung der eigenen Zufriedenheit wegen thue, die er dabey empfindet, so sey das sein Selbst das Ziel, er handle nur um seines eigenen Vergnügens willen. Wo liegt nun, sagen sie, das Verdienstliche seiner Handlung? Warum ist er besser als wir? Er strebt beständig nach dem, was ihm Vergnügen macht, und das thun wir auch: der einzige Unterschied zwischen uns liegt darinne, daß wir einen verschiedenen Geschmack haben. (Man sehe Helvetius sur l'Esprit.) Allein hier kommt es alles auf die Form an, die in so vielen Fällen alles in allem ist und wovon das Wesen der Dinge abhängt. Der Eigennutz kann in der einen Form häßlich und eckelhaft seyn, wenn er sich in Dinge mischt, die ihrer Natur nach ihn abweisen und verwerfen müssen, wie dies der obige Fall war; in einer andern aber zu empfehlen seyn. Wenn jemand im Regen vom Pferde steigt und sich in seinen Mantel einhüllet um seinen Leib für Nässe zu schützen, so wird niemand diese Handlung mißbilligen, die sein Ei-

Eigennutz ihm anrieth; oder wenn ein Mensch um sein Geld nicht zu verlieren, nicht spielt. Der Moralist kann also die Menschen ermahnen, auf eine kluge Weise ihr Interesse zu besorgen, und zu gleicher Zeit kann er ihnen abrathen, ohne sich zu widersprechen, eigennützig zu seyn. Da eine Handlung ihre Beschaffenheit nicht von der gethanen Sache, sondern von dem Bewegungsgrunde hernimmt, durch dessen Würkung sie hervorgebracht wird; so muß ächte Menschenliebe frey und willkührlich seyn; denn wozu wir gezogen oder überredet werden, das thun wir nicht aus Zuneigung, und das ist vielmehr eine Handlung des Zwanges, als der Wahl. Es giebt eine gewisse Weichlichkeit und Schwäche des Temperaments, welche zu nichts Nein sagen kann; aber wer niemals eine Gefälligkeit Jemanden versagen kann, von dem kann man kaum sagen, daß er jemals eine erzeige: denn sie wird ihm aus den Händen gewunden, er giebt sie nicht; er erzeigt sie nur, um den Bittenden los zu werden, und sich die Unruhe einer abschläglichen Antwort zu ersparen; und das ist mehr eine Schwachheit als eine Tugend. Deswegen nennet man zuweilen die Gutherzigkeit auch eine Thorheit, und wirklich rührt sie auch bisweilen nur aus Thorheit her, und dann wird sie nicht einmal von dem verdankt, der den grösten Vortheil davon hat; er lobt sich vielmehr selbst, wenn er eine Gefälligkeit von Jemanden hat erschleichen, oder erzwingen können, und lacht heimlich über ihn, daß er sich durch dergleichen Kunstgriffe hat können gewinnen lassen.

Es giebt noch eine andere Art unächter Menschenliebe, welche aus der Eitelkeit entspringt; sie macht die Menschen dienstfertig und liebreich, damit sie ihre Macht oder Wichtigkeit zeigen können, oder damit sie Dank dafür erhalten, oder auch damit sie Andere sich un=

unterwürfig machen können. Personen die durch diesen Bewegungsgrund getrieben werden, mögen sich gegen diejenigen liebreich genug bezeigen, die ehrfurchtsvoll genug gegen sie thun, aber sie sind gemeiniglich neidisch gegen ihre Obern, und hart und stolz gegen diejenigen, denen sie gleichgültig sind und die sich nicht um sie bekümmern. Sie können nichts Gutes sehn, das sie nicht selbst bewerkstelliget haben. Wie sehr sie sich daher auch selbst wegen ihrer guten Handlungen schätzen mögen, so haben doch diese an sich nichts Verdienstliches in sich: denn das Verlangen jener Personen zielt nicht auf das Vergnügen Anderer ab, sondern treibt sie nur dazu an, als zu einem nothwendigen Mittel ihre eigenen Endzwecke dadurch erfüllt zu sehen. Der Dank und das Lob, das ihnen von denen erstattet wird, die ihre Bewegungsgründe einsehen, wird ihnen daher nicht als eine Schuldigkeit abgestattet, sondern als eine Lockspeise vorgeworfen, um sie zur Fortsetzung dieser Handlung zu bewegen; und das Verfahren auf beiden Seiten, ist eher ein Handel und Tausch des gegenseitigen Interesses, als eine wechselseitige Bezeugung von Liebe.

Die Menschenliebe, da sie niemals eine Vermischung mit einem andern Bewegungsgrunde, als dem der Pflicht, oder einer andern Leidenschaft zuläßt, kann auch niemals selbst eine Leidenschaft werden, denn sie muß sich auf die Urtheilskraft gründen, und folglich niemals in Leidenschaft ausarten. Denn Leidenschaft, als Affect, steigt höher, als daß sie der Vernunft unterworfen bleiben könne. Der Weise muß Herr über seine Handlungen bleiben, und niemals zugeben, daß irgend eine Neigung, auch nicht die beste, Gewalt über ihn bekomme. Durch die Unpartheilichkeit und Standhaftigkeit wird nicht ein einziger Zweig der Menschen-

liebe

Liebe übrig bleiben, dem er nicht genug thäte, und ob er zwar gleich ein zärtlicher und eifriger Verwandter, ein aufrichtiger und warmer Freund ist, so wird doch seine Neigung zu denen, die ihm am liebsten sind, keinesweges seine Achtung gegen das menschliche Geschlecht überhaupt unterdrücken, sondern vielmehr erheben und läutern.

Menschenverstand, gesunder.

Logik und crit. Philos.

Gesunder Menschenverstand, gemeiner, schlichter, gesunde Vernunft, bon sens, der Franzosen, common sense der Engländer, will etwas anderes sagen, als man sonst unter dem Worte, Verstand, ohne weitern Beysatz versteht, und wo man es nimmt für das Vermögen der Begriffe des Menschen, wie es sonst in der Logik pflegt genommen zu werden. Hier nehmen wir es im Gegensatz des speculativen Verstandes. Das Wort, Verstand, nimmt aber wiederum, wie bekannt, in der gemeinen sowohl, als in der gelehrten Sprache, mancherley Bedeutungen an; wir wollen uns aber auf die Aufzählung derselben nicht einlassen, und nur so viel bemerken, daß es mit dem Beyworte gesunder Menschenverstand, mehrentheils mit der gesunden Vernunft für gleichbedeutend genommen wird. Man versteht darunter, das Vermögen der Seele, das, nicht durch an einander gekettete Schlüsse, sondern vermittelst augenblicklicher, instinctmäßiger und unwiderstehlicher Eindrücke die Wahrheit erkennet und Glauben erzeuget, *) oder das Talent des Menschen, wodurch er durch

*) S. Beattie Versuch über die Natur und Unveränder-

durch die Natur bestimmt ist, das, was für ihn Wahrheit ist, mit augenblicklichem Beyfall und lebhafter Ueberzeugung zu erkennen und zu glauben und das Gegentheil zu verwerfen. Es giebt gewisse Sätze und Wahrheiten, welche ihre unmittelbare Evidenz bey sich tragen, weswegen man sie auch sehr wahr nennet. Daß Gott, Gott ist, daß zweymal zwey vier ist, daß ich einen Körper habe, der sonst Niemanden zugehört, als mir, sind Dinge, die ich nothwendig glauben muß, die der gemeinste Verstand ohne untersuchendes und gelehrtes Nachdenken mit augenblicklichem Beyfall für wahr hält. Und, wenn man hier nach der Ursache des Beyfalls fragen wollte, so würde die Antwort seyn: „weil ich nicht anders kann, weil mich dies die gesunde Vernunft lehrt.“ Sie leuchten so stark ein, daß ich die gröste Ungereimtheit behaupten müste, wenn ich nicht sie, sondern ihr Gegentheil annehmen wollte. Einige haben dieses Talent auch genannt Gefühl des Wahren, welches ohnmöglich demjenigen beyzubringen, der es nicht als ein Geschenk der Natur besitzt. Sie theilten daher die Philosophie ein, in Philosophie des Wahren, des Schönen und des Guten, nicht als Gegenstände oder in Beziehung auf diese Gegenstände; sondern, weil diese Talente dem Menschen von der Natur verliehen wären, und der Zweck der Philosophie sey, dieselben zu ihrer Bestimmung zu leiten. *) Durch die Bemühungen einiger kritischen Philosophen, besonders des Beattie, welcher sich der Sache des gesunden Menschenverstandes aus allen Kräften angenommen hat, kam

lichkeit der Wahrheit; im Gegensatz der Klügeley und der Zweifelsucht. Aus dem Englischen 1772. Erstes Hauptst.

*) Riedels Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.

kam es endlich so weit, daß man denselben zum Mittelpunkte aller Wahrheit machte, und von der Zeit an wurde auch die sogenannte Popularphilosophie in Teutschland herrschend. Man nannte sie, Philosophie der gesunden Vernunft; auch französische Schriftsteller nahmen sie in Schutz, Helvetius, d'Argens, Montagne u. a. Die Nerven des Beweises, daß gesunde Vernunft der Standpunkt der Wahrheit sey, sind diese. Wahrheit, nennet Beattie, was die Beschaffenheit meiner Natur mich zu glauben bestimmt; Unwahrheit aber, was mich die Beschaffenheit meiner Natur verwerfen heißt. Die Quelle des Wahren ist also in uns anzutreffen, und es steht durchaus nicht bey uns, was wir für wahr oder für falsch halten wollen. Sind einmal die Ursachen des Beyfallgebens oder Verwerfens vorhanden, so sind diese Handlungen unaufhaltlich und nothwendig. Wir können nicht anders als der Evidenz nachgeben. Alle Wahrheit ist nun entweder eine sinnliche, oder eine abstracte. Jene beruhet auf dem Satze: was ich empfinde, das empfinde ich und, wie ich empfinde, so empfinde ich. Dieses sind schlechterdings unmittelbare Wahrheiten, die weiter durch nichts können bewiesen werden. Es bringt es die ganze Beschaffenheit und ganze Einrichtung meiner Natur mit sich, daß es nicht bey mir steht zu glauben, daß ich anders empfände, als ich empfinde. Die abstracte Erkenntniß ist entweder eine Erkenntniß unmittelbarer oder mittelbarer Wahrheiten. Jene sind solche, die wir nothwendig glauben müssen, die der gemeinste Verstand ohne untersuchendes und gelehrtes Nachdenken mit augenblicklichem Beyfall für wahr hält, weil er muß. Zu diesen gehören die obersten Grundsätze und Principien der Vernunft. Sie sind also unmittelbare Gegenstände der gesunden Vernunft. Was die mittelbaren Wahrheiten betrifft, so erhalten sie ihre Evidenz durch Herleitung und Beweis.

So lange dieser noch nicht geführt ist, sind sie noch kein Gegenstand der gesunden Vernunft. Man verlangt deswegen einen Beweis, damit die Uebereinstimmung der Begriffe augenscheinlich werde. Das heißt durch den Beweis wird die mittelbare Wahrheit zu einem Gegenstande der gesunden Vernunft umgeschaffen, ihre Wahrheit kann nun durch sie begriffen werden, da sie zuvor dazu nicht geschickt war. Ferner beruhen alle Regeln und Gesetze der Schlüsse und des künstlichen Denkens zuletzt auf der gesunden Vernunft, weil sie sich zuletzt auf die Gesetze des Widerspruchs und der Einstimmung beziehen müssen, diese aber lediglich deswegen wahr sind, weil man sie nicht anders denken kann. Aus diesem Grunde sind also derivative Wahrheiten, theils wegen ihrer Principien, theils wegen der Evidenz der Folge, wodurch sie von ihren Gründen abgeleitet werden und also mittelbarer Weise zu dem Gebiete der gesunden Vernunft zu rechnen; die Principien oder Grundsätze sind nothwendig wahr, entweder für sich, weil sie die ersten sind in der menschlichen Erkenntniß, oder weil sie aus jenen fließen. Diese, die Nothwendigkeit der Folge muß deswegen auf der Einsicht der gesunden Vernunft beruhn, weil man nicht ins Unendliche Beweise von Beweisen fordern kann, folglich zuletzt auf solche gerathen muß, die für sich klar sind, das heißt, deren Gewißheit auf der gesunden Vernunft beruht, und so ist denn diese der Standpunkt der Wahrheit für die Menschen. *)

Wenn wir dieses ganze Raisonnement beym Lichte besehn, so liegt weiter nichts darinne, als dieses: es gehören nur solche Wahrheiten in das Gebiete der gesun-
nunft.

*) Beattie l. c. S. 43.

funden Vernunft, welche augenscheinlich sind und, wenn eine Wahrheit bey der ersten Ansicht diese Augenscheinlichkeit nicht hat, so gehört sie auch nur alsdann dahin, wenn ihr diese Augenscheinlichkeit ist gegeben worden, wenn dieselbe ihr anders gegeben werden kann. Wenn es nun aber Sätze und Wahrheiten geben sollte, bey welchen diese Augenscheinlichkeit, ihrer Natur nach, ganz und gar nicht statt finden kann, so dürfte man wohl in die Schlußfolge mehr hineingetragen haben, als die Vordersätze verstatteten. Dergleichen Sätze aber enthält die Metaphysik, als speculative Wissenschaft der reinen Vernunft. Da es hier auf Wissen ankommt, und man sich nicht mit bloßen Wahrscheinlichkeiten oder Muthmaßungen behelfen kann, so müssen diese Wahrheiten a priori unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden können. Man will nicht blos einsehn, ob und in wie fern sie in der Erfahrung, durch den Augenschein gültig seyn sollen; sondern sofern sie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, wobey aber alles Empirische und aller Augenschein verschwinden und speculativer Verstand nur allein seine Function verrichten und auch nur allein Richter seyn muß. Es kann zwar seyn und ist wirklich so, daß dem gesunden Menschenverstande seine Regeln oder ersten Grundsätze a priori d. i. vor aller Erfahrung schon beywohnen: aber er weis und hat davon weiter keinen Gebrauch, als dieselben in der Erfahrung bestätiget zu sehn. Er ist zufrieden, wenn er an einem Beispiele in der Erfahrung die Regel bestätiget findet, und sie darum nun auch einräumt, weil er glaubt, daß er sie verstünde. Gemeiner Verstand, gesunde Vernunft ist daher weiter nichts, als ein Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Re-

geln

geln in abstracto ist. Was die Berufung auf die ersten Grundsätze der Vernunft, besonders auf den Satz des Widerspruchs betrifft, so reicht derselbe nicht hin, die Wahrheit synthetischer Sätze zu beweisen, und man kann einem solchen Beweis dadurch nicht die Augenscheinlichkeit geben; daß man ihn bis dort zurückführt, obgleich der Satz an und für sich durch die Formel $+ A - A = O$ anschaulich gemacht werden kann. Auf die Evidenz mathematischer Sätze kann man sich aber auch nicht berufen, weil sie ihrer Natur nach gänzlich unterschieden sind von denen der Metaphysik. Denn in der Mathematik kann ich alles durch mein Denken selbst machen. Denn was ich mir durch den Begriff als möglich vorgestellt habe, kann ich durch Construction in der Anschauung darstellen, welches der Fall in der Metaphysik nicht ist. Man kann sich also hier, als in einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft niemals auf den gesunden Menschenverstand, als einen Gewährmann berufen. Die Sache ändert sich aber, wenn man genöthiget ist, eine solche Wissenschaft, als Metaphysik ist, zu verlassen, und ein vernünftiger Glaube uns nur allein möglich, zu unserm Bedürfniß auch hinreichend, vielleicht auch heilsamer als das Wissen selbst befunden wird. (S. Kant Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. S. 15 ff. 196 ff. 103. Critik d. r. V. S. 855.)

Die Berufung auf die Axiome, Grundsätze und Allgemeinbegriffe, wovon Aristoteles sagt, daß sie durch ihre eigene Evidenz erkannt würden, thut nichts zur Sache, auch nicht, daß er sagt, Verstand und Nachdenken würden zu nichts dienen, wenn nicht einige Grundsätze als erwiesen angenommen würden, und daß ohnmöglich jede Wahrheit erwiesen werden könne, weil sonst der Beweis ins Unendliche ausgedehnt werden

wür-

würde. *) Denn alles dieses kann nicht geläugnet werden. Aber nirgends hat Aristoteles daraus geschlossen, daß der gesunde oder gemeine Menschenverstand der Mittelpunkt aller Wahrheit sey. Freilich wird natürlicher Menschenverstand überall vorausgesetzt, wo speculativer Verstand über denselben sich erheben soll, und ohne jenen wird dieser keine großen Fortschritte machen; allein daraus folgt noch nicht, daß der in jeder Art der Wahrheiten souverainer Richter seyn könne. Aber es ist freylich eine gemächlichere Art zu philosophiren, wenn man nach der naturalistischen Methode zum Grundsatze annimmt: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft, sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation, welche nur allein die scientifische Methode kennet und zuläßt. Es wird aber dadurch der Wissenschaft selbst nicht nur nicht weiter fort geholfen, sondern durch die Berufung auf gesunde Vernunft, die Gründlichkeit und tiefe Einsicht vernachlässiget und Streitigkeiten ohne Noth vervielfältiget; weil jeder das Recht zu haben vermeinet, sich auf seine gesunde Vernunft, die in ihm wohnet, zu berufen, da man der gesunden Vernunft im Allgemeinen weiter nicht habhaft werden kann, als durch eine Umfrage an das ganze menschliche Geschlecht, welche doch unmöglich ist.

Merk=

*) Aristoteles Metaph. B. III. Hauptst. 2. Ἀξιωματα, Ἀρχαι, κοιναι δοξαι — λεγω δε ἀποδεικτηκας, και τας κοινας δοξας, ἐξ ὡν ἁπαντες δεικνουσι᾽ ὁιον, ὁτι παν ἀναγκαιον ἢ φαναι, ἢ ἀποφαναι και ἀδυνατον ἁμα ἐιναι και μη ἐιναι.

B. II. Hauptst. 6. Μηδεν γαρ τιθεντες, ἀναιρουσι το διαλεγεσθαι, και ὁλως λογον.

Merkmal.

Logik.

Sollen wir einen Gegenstand nicht für einerley mit einem andern Gegenstande halten und mit ihm verwechseln, so müssen wir ihn von demselben unterscheiden können. Folglich müssen wir in ihm etwas zum Erkenntnißgrunde annehmen können, wodurch es uns möglich wird, denselben von andern Dingen zu unterscheiden. Dieses heißt alsdenn ein Merkmal; ein solches muß in der Vorstellung des Gegenstandes, der dadurch unterschieden werden soll, enthalten seyn. z. B. die gelbe Farbe im Golde. Man theilt sie ein der Quantität nach, in eigenthümliche und gemeinsame, je nachdem sie als Unterscheidungsgründe eines oder mehrerer Gegenstände gedacht werden. Der Qualität nach, in positive und negative, je nachdem man durch sie erkennet, was der Gegenstand ist, oder nicht ist. Der Relation nach, in innere und äußere, je nachdem der Grund dazu in dem Gegenstande selbst, oder in einem andern Dinge gedacht wird, Die letztern heißen auch Verhältnisse (relationes). Die innern sind entweder ursprüngliche, oder abgeleitete. Jene heißen adfectiones und zwar Attribute, wenn sie ganz in den innern Merkmalen enthalten sind, sind sie aber nur zum Theil in jenen enthalten, so heißen sie Modi. Der Modalität nach, sind sie entweder wesentliche, nothwendige und unveränderliche, wenn sie mit dem Gegenstande nothwendiger Weise verbunden sind, oder zufällige, außerwesentliche, wenn sie mit demselben nur zufälliger Weise verbunden sind.

Meta-

Ἀξιουσι και τουτο ἀποδεικνυναι τινες δι' ἀπαιδευσιαν· ἐστι γαρ ἀπαιδευσια, το μη γινωσκειν τινων δει ζητειν ἀποδειξιν και τινων οὐ δει. Ebend.

Metaphysik.

Crit. Philos.

Was das Wort, Metaphysik, betrift, so findet man dasselbe bey dem Aristoteles nicht, obgleich seine Bücher, die er betitelte, τα μετα τα φυσικα, Gelegenheit zu diesem Namen gegeben haben. Man hält insgemein dafür, daß Theophrastus oder Andronicus Rhodius, bey Gelegenheit jener Aristotelischen Bücher dieses Wort eingeführt habe. *) Es ist von keiner Erheblichkeit zu untersuchen, was das Wort, μετα, bey dem Aristoteles eigentlich bedeute, ob man es übersetzen müsse durch eine Wissenschaft, welche höher als die Physik und also über die Erkenntniß physicalischer Gegenstände hinausgehe, oder durch eine Wissenschaft, welche erst nach der Physik erfunden worden. Ob nun gleich das Wort, Metaphysik, spätern Ursprungs ist, als jene Ueberschrift der aristotelischen Bücher, so ist doch Aristoteles, was die Wissenschaft selbst betrifft, ihr Erfinder. Er strebte nach einer Universalwissenschaft, in welcher das, was allen und jeden Dingen gemein ist, untersucht werden sollte. In der Physik konnte er die Dinge nur abhandeln, welche nach den prädicamentalischen Leitfaden betrachtet werden konnten. Die transcendentellen Gegenstände aber, weil sie nicht materiell sondern übersinnlich waren, konnten in die Grenzen der Categorieen nicht eingeschlossen werden. Er wies daher ihnen ihren Platz in der Metaphysik an. Er nannte sie Philosophie schlechthin, die erste oder vornehmste Philosophie, die Wissenschaft von dem Dinge, als solches u. s. w. *) und hat sie in

*) Dreier in Dispat. III. in princ. philos. §. 2.

**) Aristoteles L. IV. Metaph. C. II. III. L. VI. C. I C. V. VII. L. I. C. I. II.

14 Büchern abgehandelt, so wie wir sie jetzt haben, man zweifelt aber, daß sie noch dieselben sind, wie sie Aristoteles hinterlassen, wie man ihm denn das XI Buch nicht ohne Grund ganz abspricht. *) Seine Nachfolger besonders die Scholastiker ordneten alle Erfahrungskenntnisse der Metaphysik unter. Dadurch hätten sie aber dieselbe beynahe um ihr ganzes Ansehn gebracht. Sie wurde unter ihren Händen zuletzt bloße Wortkrämerey, eine Sammlung von Terminologien, Distinctionen und Regeln von Dingen überhaupt, wo mit einer den andern von der Schule schlagen und verwirrt machen konnte. Vieles davon ist in die Theologie eingeflossen und dieses machte ihr Studium in den nachfolgenden, auch schon hellern Zeiten nothwendig, theils die scholastische Theologie zu verstehn, besonders wegen der beliebten Caussalmethode, in welcher sie zu schreiben pflegten, theils um den Gegnern gewachsen zu seyn. Ueberhaupt muß man in der scholastischen Metaphysik keine Methode, die sich für eine zusammenhängende Wissenschaft schickte, erwarten. Die Verbesserer der Aristotelischen Philosophie brachten es auch nicht dahin, daß sie ein zusammenhängendes System der Metaphysik in richtiger Ordnung der zu ihr gehörigen Disciplinen abgehandelt hätten. Sie haben blos in einzelnen Schriften über eben diese Gegenstände, nach andern Grundsätzen philosophirt. In der Carteſianischen Schule spielte die Metaphysik eine schlechte Figur. Die Psychologie ist dem Umfange nach die stärkste Disciplin; aber ganz auf Hypothesen gebaut und die natürliche Theologie ist äußerst unvollständig.

Wolf

*) Michael Piccarti Isagog. in Lect. Aristotelis. C. XXX.

Wolf machte sich dadurch um die Metaphysik verdient, daß er ihr eine scientifische Form gab und dieselbe zum Range einer eigentlichen Wissenschaft erhob. Man muß ihm den Eifer der Teutschen verdanken, womit nach seiner Zeit, diese Wissenschaft, mehr als bey andern Nationen unter uns ist bearbeitet worden, ob er gleich auf der andern Seite wieder zu weit gieng und die Grenzen dieser Wissenschaft auf solche Gegenstände ausdehnte, welche ihrer Natur nach nicht dazu geeignet waren. Ihm war die Metaphysik eine Wissenschaft, welche abstrakte Wahrheiten a priori beweisen sollte. (S. Ontologia §. 408 p. 315) Daher kam es, daß man glaubte, daß alles im Himmel und auf Erden seine Metaphysik haben müsse, d. h. man könne einen jeden Gegenstand dadurch metaphysisch behandeln, daß man ihn unter den allerallgemeinsten Begriffen und Grundsätzen der Ontologie subsumire. Er sahe aber nicht, daß es auf Trugschlüsse auslaufen müsse, wenn man übersinnliche Gegenstände, auf eben die Art wie sinnliche Gegenstände behandeln wolle. In eben diesen Fehler verfielen alle seine Nachfolger. Baumgarten erklärte sie durch eine Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniß. *) Dadurch aber wurde sie weder von empirischen Wissenschaften, noch von der Mathematik durch gehörige Grenzen geschieden. Denn auch unter empirischen Principien sind einige allgemeiner und darum höher als andere; wie soll man aber hier die obersten Glieder von den letzten und von den untergeordneten unterscheiden. Und überhaupt kann die bloße Unterordnung keine Grenzen einer Wissenschaft bestimmen, am Ende würde alles in die Metaphysik gezogen werden. Vielmehr muß man dabey auf die

*) Metaph. §. 1.

die gänzliche Ungleichheit und Verschiedenheit ihres Ursprungs Rücksicht nehmen, wenn man ihre Grenzen genau abstecken will. Mit der Mathematik ist sie zwar in so weit verwandt, daß sie als Erkenntniß a priori eine gewisse Gleichartigkeit zeigt. Allein sie unterscheidet sich durch die Art der Erkenntniß. In der Metaphysik ist es Erkenntnißart aus Begriffen; in der Mathematik, durch Construction der Begriffe. Da man also schon in der Entwickelung der Idee einer Wissenschaft fehlte, so konnte ihre Bearbeitung auch keinen sichern Zweck und keine bestimmte Richtung haben. Man dachte die drey großen Gegenstände, Seele, Welt und Gott, und glaubte, wenn man dieselben apriosirte, so hätte man auf solche Weise auch schon eine Metaphysik oder transcendentelle Wissenschaft, welche man mit dem Namen einer rationellen Psychologie Cosmologie und Theologie belegte, da doch dieses weiter nichts als bloße Vernunftideen waren, die sich an den Leitfaden der allgemeinsten Urbegriffe des Verstandes gar nicht bearbeiten lassen. (Man vergleiche die Artikel, Cosmologie, Psychologie und Theologie natürliche.) Am allerwenigsten wollte es denen gelingen, welche in der Metaphysik an die Stelle des speculativen Verstandes, den gemeinen setzen, oder beide mit einander verbinden wollten. Dadurch wurden vollends alle Grenzen verwischt und man metaphisicirte über alles, was einem einfiel.

Kanten war es vorbehalten, alle bisherige Systeme niederzureißen und ein ganz neues Gebäude aufzuführen. Er bestimmte genau, was Metaphysik seyn müsse, und dadurch, daß er sich das Problem machte. Wie ist Metaphysik allererst möglich? setzte er sich in den Stand, die Grenzen dieser Wissenschaft genau zu bestimmen. Alle bisherige sogenannte Metaphysik nannte er dialektisch, man könnte sie auch Streitmeta-

ta-

taphysik nennen, weil alle Schlüsse der Philosophen, die derselben zugethan sind, nichts als Trugschlüsse sind, die die Vernunft im Widerstreit mit ihr selbst verwickeln. Um zu zeigen, daß die bisherigen dogmatischen Metaphysiker ohne alle Befugniß, sich in dem Besitz einer solchen Wissenschaft geglaubt haben, wollen wir erst das ganze Gebiete derselben übersehen. Metaphysik ist reine materielle Philosophie d. i. Wissenschaft von Gegenständen, in wie weit sie a priori bestimmbar sind. Sie ist entweder Metaphysik der Natur; oder Metaphysik der Sitten. Der Gegenstand der erstern ist Natur im weitläuftigen Verstande, für alles das was ist, oder seyn kann. Der Gegenstand der letztern ist das, was seyn soll. Die Metaphysik der Natur handelt entweder, von Dingen als solchen, und heißt Ontologie, oder beschäftiget sich mit Dingen von bestimmter Art. Diese letztern können entweder betrachtet werden als Dinge einer möglichen Erfahrung, oder nicht d. i. als solche die gar nicht Erfahrungsgegenstände werden können. Die erstern beziehen sich entweder auf den äußern, oder auf den innern Sinn. Der Inbegriff der erstern Art der Gegenstände ist die Sinnenwelt, die Natur in engerer Bedeutung. Der Gegenstand des innern Sinnes ist die Seele, oder der Geist. Aus jenem entspringt rationale Physik oder metaphysische Naturlehre; aus diesen rationale Psychologie, Pneumatologie. Wenn es die Vernunft wagt, eine Wissenschaft a priori von solchen Gegenständen zu bilden, welche nicht Gegenstände der Erfahrung werden können: so denkt sie sich entweder das All, die ganze Natur, als ein Ding an sich und nennt sie Welt. Daher die rationale Kosmologie, d. i. die Wissenschaft von der Natur als einem absoluten Ganzen; oder sie sucht den absoluten Grund von der Welt, ein Wesen über der Natur, mit

welchem die Natur als Würkung verknüpft ist. Daher die Wissenschaft von Gott, rationale Theologie.

Die Metaphysik der Sitten, ist die Wissenschaft von den Gesetzen der freyen Handlungen, welche die Vernunft sich selbst giebt, und zerfällt in reines Naturrecht und reine Tugendlehre.

Sollte nun das Problem aufgelöset werden: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? So war eine wissenschaftliche Untersuchung und Prüfung der Vernunft selbst und aller ihrer Vermögen und Kräfte nothwendig, um zu sehen, ob Vernunft so etwas auszurichten im Stande sey. Eine solche Wissenschaft heißt Kritik der reinen Vernunft. Sie muß als Propädeutik vor aller Metaphysik, als Wissenschaft vorausgehen, und hat Kanten zu ihrem Erfinder. Nach derselben zeigt sichs nun, daß weder Ontologie, noch rationale Cosmologie und Psychologie und natürliche Theologie und mithin so etwas, was man bisher unter dem Namen, Metaphysik gekannt hat, gar nicht möglich ist. Denn zu einer Wissenschaft gehören synthetische Grundsätze, als durch welche sie eigentlich Wissenschaft wird. Die bisherigen Ontologien enthalten 1. einen analytischen Theil, in welchem die reinen Verstandsbegriffe entwickelt werden, wodurch eine Menge analytischer Sätze erzeuget werden, nur daß ihnen systematische Einheit fehlt, und daß man hier die Formen der Sinnlichkeit als Verstandsformen behandelt hat, nemlich Raum und Zeit, die dadurch völlig undeutlich gemacht werden, indem sie weiter nichts als reine Anschauungen sind. 2. einen synthetischen Theil, oder vielmehr nur einige synthetische Grundsätze, welche aber auf einem bloßen Scheine beruhen, welcher dadurch entstanden ist, daß man den bloßen Begriff eines Verstandes-

desobjects überhaupt, der durch die Categorien ganz richtig bestimmt wird, mit realen Objecten überhaupt verwechselt. Der Verstand erkennet blos Begriffe, noumena, welche niemals reale Objecte sind. Diese kann er vergleichen nach den Reflexionsbegriffen. Die Gegenstände selbst aber müssen durch ein materielles Vermögen, nemlich durch Anschauung dargestellt werden. Da findet sichs nun daß diese Gegenstände Bestimmungen haben, welche in den bloßen Verstandsbegriffen gar nicht enthalten sind, und die Vernunft täuscht sich daher offenbar, wenn sie schließt, es können nicht mehr Merkmale in den Gegenständen selbst seyn, als in meinen Begriffen davon angetroffen werden. Mithin sind hier synthetische Sätze a priori unmöglich. Kant setzt deswegen an die Stelle der Ontologie, die Analytik des reinen Verstandes.

Doch wir haben nicht nöthig, von jeder einzelnen Disciplin der bisherigen Metaphysik ihre Unmöglichkeit zu zeigen, welches ohnehin in den besondern Artikeln, Ontologie, Cosmologie, Psychologie u. s. w. geschehen muß. Die critische Philosophie hat es überhaupt bewiesen, daß Metaphysik, als Wissenschaft übersinnlicher Gegenstände nicht möglich und ausführbar sey. Sie kann nicht möglich seyn, weil uns die übersinnlichen Objecte, und die Dinge an sich in keiner Anschauung gegeben werden können, und weil kein Object bestimmt von uns gedacht werden kann, als in so weit es durch Anschauung oder in einer möglichen Erfahrung gedacht wird. Zweitens, ihre Gegenstände sind weiter nichts als bloße Ideen, im Platonischen Verstande. Die Idee eines transcendentalen Objects, als solchen, ist bloße Idee und kann so in ihrer Allgemeinheit in der Anschauung oder Erfahrung nicht vorkommen; die Idee von der Welt, als Inbegriff aller Erscheinungen,

die Idee von der Seele, als absoluten Subjects und die Idee des allerrealesten Wesens, sind von gleicher Beschaffenheit. Die Vernunft wird zwar auf sie hingetrieben, weil sie Einheit sucht, und diese Einheit nirgend anders, als in dem Unbedingten, das nicht wieder Bedingung ist, zu finden glaubt. Aber eben dadurch wird sie ganz aus dem Felde der Erfahrung, woher hier nur allein objective Realität kommen kann, hinausgetrieben und befindet sich sodann, gar nicht mehr unter realen Objecten, sondern unter lauter Ideen. Aber diese Ideen sind nun auch zugleich die Grenze ihres Wissens. Sie vermag zwar dieselben zu denken, aber nicht zu bestimmen, weil ihr in diesem Felde kein intellectuelles Anschauungsvermögen zu statten kommen, und sie die Categorien oder Stammbegriffe des Verstandes auf jene Ideen nicht anwenden kann. Sie kann dieselben weder nach der Quantität und Qualität, noch nach der Relation und Modalität erwägen; weil jene Stammbegriffe nur auf Gegenstände der Sinnlichkeit anwendbar seyn können. Was nun aber unter diese nicht paßt, das ist für uns gar kein Gegenstand des Erkennens. Mithin sind sie die Grenze unsers Wissens. Der dogmatische Metaphysiker, überschreitet diese Grenze und befindet sich unter lauter Ideen, deren objective Realität er nicht beweisen kann. Unterdessen nimmt er den transcendentalen Schein und die Täuschung seiner Vernunft für Wahrheit und brüstet sich mit einer falschen Wissenschaft. Er setzt zwar mit Recht voraus, daß jedes **Bedingte** in der Welt ein **Unbedingtes** voraussetze, glaubt aber, daß ihm mit dem Bedingten nun auch gleich das Unbedingte gegeben sey. Aber dieses Unbedingte, als Ding an sich, kann ihm, weil es ein Unbedingtes ist, in keiner Erfahrung gegeben werden, sondern ist und bleibt bloße **Idee**, die er nur denken kann. Es ist dadurch unserm Erkenntnißvermögen

gen alle Hofnung abgeschnitten, diese Ideen jemals auf etwas Gegebenes, das Object heißen kann, zu beziehen.

Diese Art Metaphysiker meint der Marquis d'Argens, wenn er sagt: in der Metaphysik kann der Verstand ungestraft irren, ohne befürchten zu dürfen, daß man ihn seines Irrthums überführen werde. Er hat daselbst ein freies Feld um recht auslaufen zu können, vor sich; und da die Dinge, die er zu ergründen sucht, unerforschlich sind, so verlangen alle Halbgelehrte, daß man ihre Muthmaßungen als bewährte und zuverlässige Entscheidungen annehmen solle. Man möchte sagen, daß man noch zu den Zeiten der occidentalischen Kirchenspaltungen lebte, und daß ein jeder Lehrer der Weltweisheit ein Papst wäre, welcher den Ausspruch thäte, daß künftig hin eine gewisse Anzahl von Meinungen des Aristoteles und Scotus als Glaubensartikel angenommen werden sollten. *)

Metempsychosis.

Philos. Geschichte.

Metempsychosis oder Seelenwanderung ist die Meinung, daß die Menschenseelen nach dem Tode des Menschen in andere Körper wanderten. Wir geben dieser Meinung hier nur darum einen Platz, um nichtphilosophische Leser mit der Geschichte derselben bekannt zu machen, als wohin sie zunächst gehört; denn sie ist nichts mehr und nichts weniger, als eine blos leere und grundlose Meinung, welche durch nichts kann bewiesen werden. Nach dem Herodot werden die Egyptier für

*) Marquis d'Argens philos. Betrachtungen. Vorb. S. 8.

für die Erfinder dieser Meinung gehalten. Sie lehrten, wenn der Leib stürbe, so wandere die Seele so fort in ein anderes Thier, welches eben gebohren würde. Wenn sie nun alle Erd- Wasser- und Luftthiere durchwandert hätte, so kehre sie wieder in einen menschlichen Körper, welcher gebohren würde, zurück. Dieser Umlauf oder diese Wanderschaft werde innerhalb 3000 Jahren absolvirt. (Herodot B. II K. 23. Von den Egyptiern kam diese Meinung zu den Griechen. Besonders wurde sie von dem Pythagoras angenommen und fortgepflanzt. (Jamblichus im Leben des Pythagoras.) Man ist aber nicht einig wie diese Wanderung zu verstehen sey. Einige behaupten, Pythagoras habe sie in allegorischer Bedeutung genommen, und als Bild gebraucht, um seine Schüler von groben Lastern, besonders der Wollust abzuhalten. (Ambrosius Rhodius de transmigratione animarum Pythagorica. Whitelok Bulstrode Tentamen defendendi Pythagoram quoad doctrinam de metempsychosi.) Denn, sagen sie, ein so großer Philosoph, als Pythagoras, könne im Ernst eine solche Ungereimtheit nicht geglaubt haben und, weil er sich sonst der symbolischen Lehrart bedient hätte, so sey zu vermuthen, daß er sich derselben nur als ein Bild bedienet habe, gewisse moralische Wahrheiten darunter vorzutragen. Andere hingegen behaupten, man müsse diese seine Lehre buchstäblich nehmen; denn er habe diese Lehre, nach dem Herodot, Diodorus Siculus, Porphyrius und andern von den Egyptiern bekommen, welche keine verblümte, sondern eine wahre und würkliche Wanderung statuirt hätten. So wie diese Lehre sich hernachmahls im Orient, entweder durch den Pythagoras oder durch die Egyptier ausgebreitet, so hätten diese Völker sie auch nicht anders verstanden, als daß die Seelen würklich von einem Körper in den andern herumwanderten. Zu der damaligen Zeit konn-

te

te auch Pythagoras wohl dergleichen ungereimte Meinungen noch hegen und man muß ihn nicht mit Philosophen der nachfolgenden Zeiten vergleichen da man bessere Einsichten von der Seele erlangt hatte. Der Unterschied der Egyptischen und Pythagorischen Lehre war nur dieser. Die Egyptier glaubten, die Seelen der Frommen kämen in reine, die Seelen der Gottlosen in unreine Thiere und, eine jede Seele müßte erst in den Körpern der Thiere herumwandern und käme, wenn sie ihren Lauf vollendet hätte erst in einen menschlichen Körper. Pythagoras hingegen meinte, die Seelen mancher Menschen führen in andere menschliche Körper, andere aber in thierische. (S. Buddeus Hist. philos. p. 103.)

Man hat auch den Plato beschuldiget, daß er eine Seelenwanderung geglaubt hätte, und zieht hierher eine Stelle aus dem zehnten Buch de Republica S. 322 ff. edit. Bipont. wo er von dem Zustande der abgeschiedenen Seelen redet. Ich finde aber keines Weges hier einen Grund ihm deswegen diese Meinung aufzubürden, theils weil er nicht diese Meinung als die seinige anführt, theils sie selbst eine Erdichtung nennet. Alles was etwa daraus gefolgert werden möchte ist, daß er geglaubt hat, daß die abgeschiedenen Seelen, nach Maaßgebung ihres Betragens im Leben auch einen verschiedenen Ort ihres Aufenthalts, nebst Belohnung und Strafen von den Göttern bekommen werden. Dieses ist aber ganz etwas anderes als Wanderung in andere Körper besonders thierische. Er erzählt ein Gesicht oder einen Traum des Eris, der in einem Treffen geblieben war und unter den Erschlagenen am zehnten Tage darnach gefunden und am zwölften, als er aus seinem Hause, wohin man seinen Leichnam gebracht hatte, begraben werden sollte, wieder aufwachte und

erzählte was er während der Zeit gesehen hätte, nemlich abgeschiedene Seelen, welche theils aus der Pforte des Himmels, theils der Erde nach dem es ihr Urtheil mit sich gebracht, gekommen, und sich wechselseitig erkundiget hätten, wie es ihnen auf einer solchen tausendjährigen Reise gegangen wäre. Die Antwort war: daß es den guten und gerechten Seelen wohl, den ungerechten und lasterhaften aber übel ergangen sey. Jene hatten im Tartarus Qual, diese hingegen im Himmel Vergnügen und Wohlleben genossen. Alles was man dem Plato etwa noch zur Last legen möchte, ist die Schlußfolge, die er aus der Erzählung des Propheten, der nach der Fabel jenes Gesicht gehabt hatte, herleitet. Er sagt: also, wenn nur ein Mensch, wenn er in dieses Leben kömmt, aufrichtig der Vernunft folgt, (ὑγιως φιλοσοφοι) so wird sein Loos nicht übel seyn, er wird, nach der Nachricht die wir von dort her haben, nicht allein glücklich werden, sondern es wird auch seine Reise von hier dort hin, und von dort hierher zurück, nicht rauh, sondern leicht, angenehm und himmlisch seyn. Allein erstlich war dieses immer noch keine solche Seelenwanderung wie jene der Egyptier oder der Pythagoräer und, zweitens bediente sich Plato des damaligen Volksglaubens, der in dem prophetischen Gesichte lag, um seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit diesem in Verbindung zu bringen und, drittens konnte es auch wohl seyn, daß er einen tausendjährigen Umlauf der Dinge und Rückehr derselben im Sinne hatte. Ueberall aber war es keine egyptische Metempsychosis. Aber im Verfolg dieser Erzählung dürfte es scheinen, komme er jener Meinung näher. Eris sagt nemich er habe gesehn, wie jede abgeschiedene Seele in der andern Welt sich eine solche Lebensweise erwählt hätte, welche mit ihrer vorigen Lebensweise übereinstimmig gewesen wäre. So habe Orpheus das

das Leben eines Schwanes erwählt, aus Haß gegen das weibliche Geschlecht, um nicht wieder von einem Weibe gebohren zu werden, weil er von Weibern war umgebracht worden; Thamiris das Leben einer Nachtigall; ein Schwan und andere singende Thiere, das Leben eines Menschen; die Seele des Ajax, eines Löwen; des Agamemnons, eines Adlers u. s. w. *) Allein es läßt sich daraus so wenig schließen, daß Plato dieses alles für Wahrheit gehalten, daß man vielmehr deutlich sieht, er habe es für ein bloßes Gedicht gehalten, dessen er sich aber zur Erläuterung seines Hauptgedankens, womit er dieses Buch beschließt, bediente, nemlich, der Mensch müsse so leben, daß er nach dem Tode die Belohnungen der Tugend davon trage. Er giebt dieses deutlich zu erkennen, daß er S. 337 die ganze Erzählung selbst ein Gedicht, (μυθος) nennet, man mag es durch Fabel, oder Sage, oder Sinnbild übersetzen, für Wahrheit hielt Plato selbst es nicht. Er sagt: και ουτος μυθος εσωθη (diese Sage oder Fabel hat sicher halten.)

Die Frage: Ob bey den Juden die Pharisäer eine Seelenwanderung geglaubt haben, hat man, wegen einer Stelle beym Josephus bejahen wollen, nemlich L. XVIII. Antiquit. Cp. 11. und de Bello judaico. L. II. C. VIII. (S. Vossius de origine et progressu idololatriae. L. 1. C. X. p. 71.) Allein Josephus sagt weiter nichts, als daß die Pharisäer dafür hielten, es wären zwar aller Menschenseelen unverweslich und unsterblich; nur kämen die Seelen der Frommen allein in einen andern Körper; der Gottlosen Seelen aber müßten ewige Strafe ausstehen. Da können die Worte: in

*) Plato de re publ. L. X. S. 335. ed. Bipont.

„in einen andern Körper übergehen" (μεταβαινειν εις ἑτερον σωμα) vermöge des Gegensatzes nichts anderes bedeuten, als daß sie, nachdem sie den irrdischen Leib verlassen, einen andern Körper zu erwarten haben. Eben so hat man unter den Christen einigen Irrlehrern, als den Gnostikern, den Manichäern und auch dem Origenes, aber ohne Grund, diese Meinung beilegen wollen.

Methode.

Logik u. crit. Philos.

Methode überhaupt ist die Form oder die Art und Weise wie etwas gemacht und dargestellet wird. Da dieses aber nicht willkührlich, sondern nach Grundsätzen geschehen muß; so kann man auch sagen: Methode ist ein Verfahren nach Grundsätzen. Bezieht sich dieselbe auf Erkenntniß der Wahrheit, auf ihre Gründlichkeit und Erweiterung, so ist es wissenschafliche Methode im allgemeinen, und zwar entweder in der Meditation, oder im Vortrage. Letztere wird auch genannt Lehrvortrag, Lehrmethode. Das Nachdenken über Erkenntnisse nach bestimmten Gesetzen heißt Meditation. Diese Gesetze sind gewisse Vernunftprincipien und die Befolgung derselben, ist die Methode des Nachdenkens. Dadurch ist das judiciöse Nachdenken unterschieden von dem tumultuarischen, durch bloßes Besinnen und Herumschweifen der Einbildungskraft, welches eigentlich nicht meditiren kann genannt werden. Durch das judiciöse Nachdenken werden die Verstandskräfte nach einem Zwecke auf gewisse vorhabende Grundgedanken gerichtet, wodurch man sich bestrebt zu einer deutlichern, gewissern, vollständigern oder weitläuftigern Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Man könnte die Methode in der Meditation, die innere, und die Methode des Vortrags oder der

Lehr-

Lehrart, die äußere nennen. Oefters ist zwar die innere auch zugleich die äußere, wenn man nemlich nach gleichen Principien auch den äußerlichen Vortrag einrichtet; oft aber verläßt man den Ideengang der Meditation nachdem das Ganze vollendet ist, und trägt die Wahrheiten, nach besondern Verhältnissen der Personen, des Unterrichts u. s. w. vor. Da heißt Methode nur das Aeußerliche, die Einkleidung, das Gewand, worinne die Wahrheiten mitgetheilt werden. Z. B. die erotematische, dialogische u. s. w. Was nun erstlich die innere oder die Methode des Nachdenkens betrifft, so kann im allgemeinen keine andere vorgeschrieben werden, als eine solche, die die Gesetze des Denkens nothwendig machen. Dieses ist die Ordnung der Gründe und Folgen. Da fängt man entweder von den obersten Gründen an und steigt zu den Folgen herab, welches die synthetische oder progressive Methode genannt wird; oder man fängt bey den Folgen an und steigt zu den Gründen hinauf, welches die analytische oder regressive Methode genannt wird. Bey Errichtung der Wissenschaften, wenn die Grundsätze schon gefunden sind geht man gern synthetisch. Sollen aber die Principien erst gefunden werden, so geht man anfänglich lieber analytisch. Beide sind Arten von der systematischen Methode, welche überhaupt zum Zweck hat, die Theile eines idealischen Ganzen in gehöriger Ordnung darzustellen und mit einander zu verbinden. Die Regel derselben ist, daß man dasjenige zuerst setzen müsse, woraus das Folgende verstanden wird. Dies fordert die Natur des Verstandes. Die synthetische Methode ist entweder mathematisch, oder physikalisch, oder moralisch. Die mathematische besteht darinn, daß man aus den Begriffen möglicher Wesen und was daraus folgt, weiter fortschließt. Die physikalische, daß man aus Sätzen schließt welche von Exi-

stenzen handeln, nemlich von dem, was ist, oder bey Setzung gewisser Ursachen erfolgt. Die moralische, welche von Endzwecken handelt und von dem, was man um derselben willen thun soll oder darf. Die physikalische wird von einigen auch Methodus experimentalis genannt.

Die mathematische Methode ist also diejenige Art des synthetischen Nachdenkens, da man aus möglichen Wesen, deren Existenz noch nicht gesetzt ist, oder doch nicht so betrachtet wird, zur Erkenntniß ihrer Verhältnisse, und denen davon abhängenden Folgen und Aufgaben fortgehet. Sie hat das Sonderbare erstlich, daß sie ihre Definitionen nicht erweiset, sondern sie nur als möglich postulirt, und allenfalls, wo es nöthig ist, die Möglichkeit derselben vertheidiget. Daher bekommen auch die dadurch herausgebrachten Sätze nur hypothetische Realität, nemlich daß sie bey Voraussetzung der gesetzten Wesen folgen, welches aber in der reinen Mathematik genug und eben die Realität ist, welche man suchet. Die mathematischen Definitionen können niemals irren. Denn weil der Begrif durch die Definition erst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will; obgleich in der Form und Einkleidung in Ansehung der Präcision gefehlt werden kann. (S. Kant Crit. d. r. Vernunft. S. 731.) Zweitens, sie kann ihre Begriffe construiren oder das Gedachte auf dem Papier zeichnen, wodurch sie das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Vorstellung a priori erwäget. Daher können auch ihre Demonstrationen in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen. Ihre Gründlichkeit beruhet auf Definitionen, Axiomen und Demonstrationen. Wegen ihrer Gründlichkeit hat man versuchen wollen, sie auch in der Philosophie einzu-

zuführen. Aber da kommt es nicht auf das äußere Ansehn an, daß man nur sich ihrer Titel, Definition, Axiom, Demonstration bedienet und mit demselben prangt, und es läßt sich zeigen, daß die Natur philosophischer Erkenntnisse dagegen ist, daß sie hier nicht eingeführt oder angewendet werden kann. Denn diese können ihre Begriffe nur a priori betrachten, keinesweges aber dieselben in der Anschauung darstellen oder construiren. Ein Beispiel, das sie etwa giebt, ist nicht die Darstellung des Begrifs selbst, sondern nur eine Erläuterung desselben. Ihre Definitionen sind nur Expositionen, aber keine eigentlichen Definitionen. Denn sie können den ausführlichen Begrif eines Dinges nicht innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Bey empirischen Begriffen ist sie niemals sicher, daß sie das einemal mehr, das andere mal weniger Merkmale desselben denke, und bey Begriffen, welche a priori gegeben sind, ist die Zergliederung derselben immer zweifelhaft und kann niemals apodictisch gewiß gemacht werden. Z. B. die Begriffe, Substanz, Ursach, Recht u. s. w. Also bleiben nur willkührlich gedachte Begriffe übrig, welche eine willkührliche Synthesis enthalten, die a priori construirt werden können, die zum definiren taugen. Dergleichen aber hat nur allein die Mathematik. Die Axiomen der Philosophie sind eigentlich nur discursive Grundsätze, da hingegen die Axiomen der Mathematik synthetische Grundsätze a priori sind von unmittelbarer Gewißheit. Sie kann vermittelst der Construction die Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen, welches der philosophischen Erkenntniß, da sie nur Vernunfterkenntniß nach Begriffen ist, nicht möglich ist. Die discursiven Grundsätze der letztern erfordern jederzeit eine Deduction, welche die Mathematik ganz entbehren kann. Aus gleichem Grunde, daß

Ma-

Mathematik nicht aus Begriffen, sondern aus der Construction derselben, d. i. aus der Anschauung, die, den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihre Erkenntniß ableitet, hat sie nur allein eigentliche Demonstrationen. Denn eine Demonstration ist ein apodictischer Beweis, so fern er intuitiv ist. Diese anschauende Gewißheit kann aus Begriffen a priori, im discursiven Erkenntnisse niemalen entspringen. Hieraus ergiebt sich, daß sich die mathematische Mathode, vornemlich im Felde der reinen Vernunft vor die Natur der Philosophie gar nicht schicke. (S. Kant Critik S. 727.)

Die physikalische Methode hat ihren Namen von der Physik, in der man sich ihrer hauptsächlich bedient, erhalten. Sie ist diejenige Art des Nachdenkens, da man von Erfahrungen, oder auch von geschlossenen Realsätzen auf andere Sätze welche von physikalischen Existenzen handeln, fortgehet. Die in der Erfahrung gegebenen Würkungen und Eigenschaften der Dinge sind hier die Data, von welchen man zu den Entdeckungen ihrer Gründe und Ursachen, ihrer fernern Würkungen und Verhältnisse fortgehet.

Die moralische Methode ist diejenige Art des Nachdenkens. da man von den Grundgedanken auf die Entzwecke der Dinge; oder aus schon gesetzten Zwecken auf andere, ingleichen auf dasjenige, was um derselben willen geschehen soll, oder darf, fortgeht. In wiefern dieses geschieht, heißt sie auch nur moralische Methode. Ihr Gegenstand ist also das, was geschehen soll oder darf. Dieses wird entweder aus unsern eigenen Entzwecken in wiefern sie die unsrigen sind, hergeleitet; dann hat sie es mit Gesetzen oder Zwecken der Klugheit zu thun, oder aus derjenigen moralischen Nothwendigkeit, welche für

für jedes vernünftige Wesen befehlend ist, und welcher dasselbe wegen der Dependenz von ihr zu gehorchen schuldig ist. Im letzten Falle hat sie es mit einer gesetzlichen Betrachtung zu thun. Man hat sich alsdann bey den Beweisen für dem gewöhnlichen Fehler in Acht zu nehmen. daß man nicht, indem man eine gesetzliche Verbindlichkeit darthun will, nur eine Verbindlichkeit der Klugheit erweise. Ferner hat man sich zu hüten, daß man nicht etwa einen moralischen Gemüthszustand seine Entstehungsart und Folgen, als einen Gegenstand der moralischen Methode ansehe. Dieses gehört vielmehr zur physikalischen Methode. Z. B. wenn man von der Zaghaftigkeit redet, so sind es ganz unterschiedene Betrachtungen, warum und in welchen Fällen dieselbe Pflicht sey, und wie und woher sie entstehe und durch was für Mittel sie könne vermieden werden.

Sieht man auf den Zweck, so hat die Methode entweder zur Absicht die Sätze einer Wissenschaft apodiktisch zu beweisen und heißt dogmatisch, oder sie zweifelhaft zu machen und heißt skeptisch, oder die Gründe aller Behauptungen zu prüfen und heißt critisch.

Aus gleichen Gründen, welche wir vorhin bey der mathematischen Methode erwogen haben, folgt, daß für die Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche, die dogmatische Methode sich gar nicht schicke. Sie hat gar keine eigentlichen Dogmata. Denn ein Dogma ist ein direct synthetischer Satz aus Begriffen. Analytische Sätze, dergleichen in der speculativen Philosophie häufig vorkommen, können nicht füglich Dogmata genannt werden, weil sie uns weiter nichts von den Gegenständen lehren, als was der Begrif, den wir von ihnen haben, schon in sich enthält. Sie können also die

die Erkenntniß über den Begrif des Subjects hinaus nicht erweitern, sondern dienen nur dazu ihn zu erläutern. Man sollte sie also, wie Kant will, nicht Dogmata, sondern Lehrsprüche nennen. Die ganze reine Vernunft enthält aber in ihn blos speculativen Gebrauche nicht ein einziges directsynthetisches Urtheil aus Begriffen, (S. den Artikel Dogma, B. II. S. 58. Dogmatismus S. 60.) Denn bloße Ideen können solche synthetische Urtheile, die objective Gültigkeit hätten nicht geben. Durch Verstandsbegriffe gelangt sie zwar zu Grundsätzen, aber gar nicht aus Begriffen direct, sondern immer nur indirect, durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nemlich auf mögliche Erfahrung, da sie denn, wenn diese vorausgesetzt wird, allerdings apodictisch gewiß sind, an sich selbst aber a priori gar nicht einmal erkannt werden können. Kant sagt daher, „so kann Niemand den Satz: alles was geschieht, hat seine Ursache" aus diesem gegebenen Begriffen allein einsehn. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem andern Gesichtspuncte, nemlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung ganz wohl und apodictisch bewiesen werden kann. Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nemlich die Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß. Critik S. 736 ff.) Es bleibt daher im Felde der speculativen Vernunft der Weg der critischen Methode allein offen, welche mit der sceptischen nicht verwechselt werden darf. Sie hat zum Zweck die Behauptungen derselben zu prüfen, mit welchem Rechte sie in dem Besitz derselben ist und sich darinn zu behaupten vermag, oder nicht, und soll die

Gren=

Grenzen, wie weit speculativer Vernunftgebrauch reichen mag, genau bestimmen. (S. den Art. Critik der reinen Vernunft. I B. S. 752.)

Die sceptische Methode hat zum Zwecke, in einem auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses aufzudecken, um für sich selbst daraus Belehrung zu ziehen. Sie ist vom Scepticismus wohl zu unterscheiden. Sie geht auf Gewißheit, da hingegen der Scepticism darauf ausgeht, alle Erkenntniß und Gewißheit zu untergraben und wo möglich gar keine Zuverlässigkeit und Sicherheit übrig zu lassen. Dieser zweifelt, um zu zweifeln, jene aber, um gewiß zu werden. Sie ist aber der Transcendentalphilosophie hauptsächlich, ja ganz allein eigen und kann in dieser Art der Untersuchung ganz und gar nicht entbehrt werden. Denn die transcendentale Behauptungen gehen über das Feld möglicher Erfahrungen hinaus, wo sich die speculirende Vernunft erweiternde Einsichten anmaßet. Da kann nun ihre abstracte Synthesis in keiner Anschauung gegeben werden, ist aber auch so beschaffen, daß der Mißverstand derselben durch keine Erfahrung entdeckt werden kann, eben weil sie transcendental ist. Auf eine solche Höhe der Speculation gestellt, glaubt der eine eine neue Region entdeckt zu haben, die der andere nicht sieht, oder ihm dahin zu folgen, keine Lust hat. Daher so viele Mißverständnisse und Widersprüche in einem und demselben Felde der Untersuchungen. Die transcendentale Vernunft verstattet hier keinen andern Probierstein, als den Widerstreit der Behauptungen fürs erste zu veranlassen, durch Gegeneinanderstellung der Gründe und Gegengründe, und sodann den Fehler aufzudecken, worinn beide Theile es versehen haben und auf solche Weise die Grenzen des menschlichen Wissens zu bezeichnen.

(Vergl.

(Vergl. den Art. Antinomie der Vernunft I B. 313.)

Wenn in dem Vortrage die logische Ordnung hervorleuchtet, so heißt der Vortrag schulgerecht. Ist aber mit der logischen Vollkommenheit ästhetische Vollkommenheit verknüpft, und dadurch das Kunstmäßige versteckt, so ist sie populär. Man muß aber das Populäre in der Methode nicht für einerley halten mit Popularphilosophie. (S. den Art. Menschenverstand, gesunder.)

Von der schulgerechten Methode ist noch zu unterscheiden, die sogenannte scholastische, deren sich die Scholastiker in ihren Schriften zu bedienen pflegten, welche bey ihnen genannt wurde, methodus caussalis, wo sie eine gegebene Materie nach den verschiedenen Generibus caussarum, abzuhandeln pflegten. Sie glaubten eine Materie erschöpft zu haben, wenn sie dieselbe nach der caussa formali, materiali, ex qua, circa quam, und finali etc. bestimmt hätten. Es machte aber diese Methode sinnlose Schwätzer und keine gründlichen Denker, zu geschweigen daß sie nicht überall anwendbar ist.

Das Aeußerliche des Vortrags oder das Gewand in welches Wahrheiten eingekleidet werden, wird auch sonst Lehrart genannt und erhellet schon aus den Worten, wodurch man es auszudrücken pflegt. Z. B. die erotematische Methode, wenn man die Gedanken in Frage und Antwort; die dialogische, wenn man sie in Gespräche; die aphoristische, wenn man sie in kurze Sätze, deren Zusammenhang und Beweise hinzugedacht werden müssen, und die daher Aphorismi genannt werden u. s. w. einkleidet. Es muß aber bey allem diesem zuvor die Materie nach einer gewissen Methode

thode des Nachdenkens, wovon wir zuvor geredet haben durchdacht und entworfen seyn; weil doch immer unter der äußerlichen Einkleidung Ordnung liegen muß, wenn der Vortrag nicht tumultuarisch und sprungsweise gehen soll.

Methodenlehre, transcendentale.

Crit. Philosophie.

Nachdem durch Kant die bisherige Metaphysik in ihre gehörigen Grenzen war zurückgewiesen worden, so war es diesem Philosophen nicht genug, die Systeme seiner Vorgänger niedergerissen zu haben, sondern er gab nun auch Winke, wie ein festeres und solideres Gebäude einer Transcendentalphilosophie müsse errichtet werden. In seiner Elementarlehre hatte er die Baumaterialien dazu überschlagen. Die Methodenlehre sollte nun den Plan entwerfen, wie ein solches Gebäude in Verhältniß auf den dazu gegebenen Vorrath und zu unserm Bedürfnisse aufzurichten sey. Dadurch entstund die transcendentale Methodenlehre, wodurch nemlich die Form eines metaphysischen Systems bestimmt werden sollte Sie ist nichts anderes, als die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Dazu erfoderte er drey Stücke, eine Disciplin, einen Canon und eine Architectonik der reinen Vernunft. Das Geschäfte der Disciplin der reinen Vernunft war lediglich den Irrthum abzuhalten, damit der Hang von gewissen Regeln beständig abzuweichen, eingeschränket und endlich vertilget werde. Das Geschäfte des Canons war eine Belehrung im Betreff des practischen Vernunftgebrauchs, was nemlich zu thun sey, wenn der Wille des Menschen frey, wenn ein Gott und eine künftige

tige Welt ist. Das Geschäfte der Architektonik war, dem Aggregate einer Erkenntniß systematische Einheit zu verschaffen und sie selbst war nichts anders, als die Kunst der Systeme. (S. jedes unter seinem besondern Art.) Dieses zusammen nannte er transcendentale Methodenlehre.

Mißfallen.

Moral.

Das Mißfallen ist das unangenehme Empfindniß aus der Vorstellung daß unserem Wollen nicht hinlänglich Gnüge geschehen, oder unserer Begierde entgegen gehandelt worden ist. Das Empfindniß an sich ist unauflößlich, die Erfahrung zeigt aber, daß das Mißfallen auf diese Art entstehe. Es bezieht sich dasselbe entweder auf uns selbst, oder auf andere, und zwar entweder auf andere Personen, oder auf Handlung und Sachen. Das Mißfallen an uns selbst betrifft entweder unsern innern, oder unsern äußern Zustand, und kann theils verschuldet, theils unverschuldet seyn. Das erste erzeuget verschiedene Empfindnisse, welche unangenehm sind und bekommt verschiedene Namen. Bald heißt es Verachtung seiner selbst und ist der Achtung gegen unsere Person entgegengesetzt, bald Schaam, Reue, Verzagen an sich selbst, besonders wenn es verschuldet ist. Gleiche Empfindnisse entstehen, wenn nnser äußerlicher Zustand, durch unsere Verschuldung, unserm Wollen entgegengesetzt ist. Können wir uns aber die Schuld nicht geben, so fällt es auch nicht auf unsere Person, sondern auf das, was die Ursache war, daß unser äußerlicher Zustand unserm Wollen nicht entspricht. Daß verschuldete Mißfallen an unserer Person, ist Schönheit in der Natur des Menschen, ein Zeichen einer zu ihrer

rer Besserung fortschreitenden Natur, welche nicht gleichgültig ist gegen selbst eigene Irthümer und Fehler. Das Mißfallen an andern ist entweder ein genommenes, oder ein gegebenes. Jenes, wenn der Andere nichts dazu kann, daß unserm Wollen nicht hinlängliche Gnüge geschehen ist. Dieses, wenn es von Seiten des Andern verschuldeter Weise geschehen, es sey aus Vorsatz, oder aus Nachlässigkeit, Unbedachtsamkeit oder Uebereilung. Handlungen welche mißfallen, beziehen sich entweder auf den Geschmack, oder auf die Sittlichkeit. Jene beleidigen unsern Geschmack. Und ein solches Mißfallen ist entweder gegründet oder ungegründet, je nachdem es unser Geschmack selbst ist, oder nicht. Diese beleidigen unsere Sittlichkeit, nach welcher wir ohnmöglich wollen konnten, daß dem Sittengesetze kein Gnüge geschehen sollte. Alles läßt sich zuletzt aus dem Gesetze der Selbstschätzung und aus dem Gesetze der Theilnehmung erklären und steht unter diesen Gesetzen. Bey dem Mißfallen über uns selbst, fällt es in die Augen, daß dieses unter der Selbstschätzung stehe. Bey dem Mißfallen über moralisch häßliche Charaktere und Handlungen zeigt sich die Theilnehmung an dem Ansehn und an der Würde des Sittengesetzes, wobey das Wollen eines Vernunftwesens kein anderes seyn kann, als daß demselben durchaus Gnüge geleistet werde.

Daß übrigens jeder sich hüten müsse, dem andern nicht mißfällig zu werden, so weit es sittlicher Weise geschehen kann, versteht sich von selbst. Denn er würde dadurch selbst einen sehr unsittlichen Charakter zu erkennen geben.

Mißtrauen gegen Gott.

Moral.

Der Zweifel oder Unglaube ob alles in der Welt einer sittlichen Ordnung gemäß erfolge und künftig erfolgen werde, heißt Mißtrauen gegen Gott. Insbesondere aber ist es die Bezweifelung oder Unglaube daß unser Schicksal von Gott nach sittlichen Principien geordnet und eingerichtet werde, und daß er uns als moralischen Wesen diejenigen Güter ertheilen werde, die uns in einem moralischen Reiche gebühren. Ein solcher muß entweder nicht an eine Realisirung einer sittlichen Ordnung, als an das höchste Gut glauben, oder muß daran zweifeln, daß Gott dieselbe realisiren wolle und könne. So gewiß nun aber ein Gott ist, so gewiß muß man auch glauben, daß es eine sittliche Ordnung gebe, und daß sie Gott realisiren könne und wolle; weil es ihm sonst entweder an Macht, oder an guten Willen d. i. an höchster Güte mangeln würde, welches gegen den Begrif des höchsten moralischen Wesens ist. Es ist also höchst unvernünftig, wenn sich ein Mensch diesen Fehler zu Schulden kommen läßt. Mehrentheils entsteht dieses Mißtrauen aus Kurzsichtigkeit, da die Vernunft nicht beurtheilen kann, wie weit Begebenheiten der Natur in eine sittliche Ordnung gehören, oder nicht einsehen kann, wie Wohl und Wehe, das hier erfolgt, mit der Sittlichkeit dieses oder jenes Menschen verbunden sey. Bisweilen auch aus Mißkenntniß seiner selbst, wo der Mensch größere Ansprüche auf ein gewisses Wohl von Gott macht, als er würklich in einer sittlichen Ordnung verdienet. Darauf aber, daß wir einsehn sollten, wie eine gewisse Weltbegebenheiten in eine sittliche Ordnung passe, und wie Wohl oder Wehe mit der Sittlichkeit dieses oder jenes Menschen verknüpft sey, müssen wir gänzlich Verzicht

thun.

thun. Denn dieses zu beurtheilen liegt über unsere Vernunft. Im allgemeinen aber können wir es gewiß erwarten, daß sich zuletzt alles in die schönste sittliche Ordnung auflösen werde, und müssen es dem höchsten Wesen, als allgemeinem Weltregierer zutrauen, ob wir gleich das Wie bey vielen Begebenheiten nicht einsehn. Es äußert sich das Mißtrauen gegen Gott bey den Menschen entweder im Glück durch Trotz und Uebermuth indem er denkt, sein Glück hänge allein von seiner und anderer Menschen Klugheit ab, und Gott könne darinne gar nichts ändern, welches ein vermessenes Vertrauen auf seine und anderer Menschen Kräfte ist; oder im Unglück durch Kleinglaubigkeit und Verzweifelung, welches alles eine unsittliche Denkungsart voraussetzet.

Mißvergnügen.

S. Vergnügen.

Mittel.

Moral.

Dasjenige, wodurch ein vernünftiges Wesen seine Zwecke würklich zu machen gedenket, heißt ein Mittel. Oder, wie Kant sagt, was den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Würkung Zweck ist. Das Verhältniß der Mittel und Zwecke ist also ein Verhältniß einer gewissen Art von Ursach und Würkung; da nun zur Vorstellung eines solchen Verhältnisses Vernunft erfordert wird: so weiset die Unterordnung der Mittel zu Zwecken auf einen Geist hin und die Vernunft muß da, wo sie dergleichen wahrnimmt, einen Geist voraus setzen, der sich dieselbe gedacht hat. Die bewürkende Ur-

Ursache selbst nennet man das materiale Mittel. Die Art der Thätigkeit und des Gebrauchs aber, welche der Geist verrichtet, macht das formale Mittel aus. Z. B. das Geld beim Kauf ist das materiale, der Vertrag, das formale Mittel. Ein Mittel heißt allgemein, wenn es den Zweck jederzeit, ein besonderes, wenn es demselben im einzelnen Fällen befördert. Positiv, wenn es den Zweck unmittelbar; negativ, wenn es denselben durch Wegräumung der Hindernisse befördert. Kann der Zweck ohne dasselbe gar nicht gedacht werden, so ist es ein wesentliches oder nothwendiges; ist aber derselbe noch durch andere Mittel erreichbar, so ist es ein zufälliges Mittel. Es heißt fruchtbar, wenn es viele Zwecke befördert; einfach, wenn es wenig Zurüstung braucht; passend, wenn es dem Zwecke angemessen ist und nichts zweckloses oder zweckwidriges hervorbringt; sicher, wenn es den Zweck gewiß befördert. Wenn der Zweck durch eine successive Reihe von Mitteln, die mit einander verbunden sind, hervorgebracht wird, so sind sie einander subordinirt; bringen aber mehrere neben einander zugleich den Zweck hervor, so sind sie coordinirt. Ein Mittel ohne welches der Zweck gar nicht würklich werden kann, ist ein Hauptmittel; was aber den Zweck nur vorbereitet, die Würksamkeit des Hauptmittels erleichtert, heißt ein Nebenmittel. Hieraus läßt sich in Collisionsfällen die Regel, nach welcher die Ausnahmen zu machen sind, bestimmen. S. Crusius Weg vernünftig zu leben. S. 543 ff. Jocob Moral §. 278. 280. Kant Grundlegung zur Metaph. d. Sitt. S. 63.

Mitleiden.

Psychologie.

Die Theilnehmung an dem Schicksal eines Menschen, den wir für unglücklich halten, heißt Mitleiden. Es kann seyn, daß der Mensch selbst dabey nicht leidet, wir halten ihn aber für unglücklich. Z. B. bey dem Anblick eines Wahnwitzigen. Es richtet sich das Mitleiden nach der Vorstellung, die wir selbst von dem Elend oder Unglück haben. Entsteht das Unglück aus dem Verlust solcher Güter, welche für jedweden Menschen Güter sind und dafür gehalten werden müssen, so kann man auf Jedermanns Mitleid rechnen; weil die Vorstellungen aller hiervon gleich seyn müßen. Z. B. Blindheit, Verstümmlung des Körpers rc. Ist aber der Verlust ein solcher, bey welchem die Meinungen der Menschen verschieden seyn können, so daß der eine die Sache für ein Gut hält, welche der Andere als Etwas gleichgültiges ansieht, so wird sich auch das Empfindniß dabey ändern. So fühlt der Wilde nichts, wenn man ihm sagt, daß man in Europa den Nahmen eines Unschuldigen an Galgen geschlagen habe, weil er keine Vorstellung von dieser Art der Beschimpfung hat. Ist das Unglück, worüber der Andere, als über einen großen und unersätzlichen Verlust über die Gebühr, nach unserer Meinung, klagt, so groß nicht, oder wohl gar nur eingebildet, so pflegen wir ihn wohl gar in Gedanken zu schelten, daß er sich, wegen einer nichts bedeutenden Sache für unglücklich hält. Z. B. bey dem Verlust einer Kleinigkeit, die aber für ihn einen Affectionspreiß hat. So gewiß ist es, daß sich das Mitleiden nach der Vorstellung richtet, die wir von einer Sache haben. Sodann ist ein Mensch nur in soweit zum Mitleiden geneigt, als er Achtung und Zuneigung gegen andere hat. Es steigt dasselbe auf den höchsten Grad, wenn das Elend

Per-

Personen trifft, für die man große Achtung oder zärtliche Zuneigung hat. Will daher der Redner das Mitleiden erregen, so muß er nicht nur das Elend der Person lebhaft schildern, sondern vorher unsere Hochachtung und Zuneigung für sie erwecken. In Ansehung des Leidens steigt das Mitleiden gegen den Achtungswürdigen oder Geliebten, bis auf den höchsten Grad, wenn derselbe sich noch geduldig dabey erweiset, oder wenn dasselbe noch unmittelbar aus der Größe der Tugend entsteht. In dem Falle befand sich Anchises in der Aeneis, welcher in seinem grösten Elende, die Andern in ihren Mitleiden gegen ihn noch tröstet.

Sic o! sic positum adfati discedite corpus.
Ipse manu mortem inveniam; miserebitur hostis
Exuviasque petet: facilis jactura sepulchri est.

Aeneid. L. II.

Hartherzige, rohe und verwilderte Seelen, sie mögen es von Natur, oder durch Gewohnheit seyn, sind schwerer zum Mitleid zu bewegen, als die sanfteren, weichern und zärtlichern. Die letztern mögen sich hüten, daß es nicht bey ihnen in Empfindley übergehe. Aber den Gang der Gerechtigkeit aus Mitleid hindern, ist Schwäche. Es war ein Kaiser, der seinen eigenen Sohn am Leben bestrafen ließ, weil er der erste war, der sein Gesetz übertreten hatte. Es darf diese sittliche Eigenschaft das gehörige Mittelmaaß zwischen Hartherzigkeit und Weichlichkeit nicht überschreiten.

Modalität.

Crit. Philos.

Nach dem Leitfaden der Categorien werden die Urtheile ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachtet. Die drei erstern machen den Inhalt eines Urtheils aus. Die Modalität aber ist eine ganz besondere Function, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt. Denn außer Quantität, Qualität und Relation läßt sich weiter nichts denken, was den Inhalt eines Urtheils ausmachen könnte. Es bestimmt daher die Modalität der Urtheile nur den Werth der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt. So wie die Quantität und Qualität die innern Eigenschaften der Urtheile betreffen, so betreffen die Relation und die Modalität die Verhältnisse der Vorstellungen im Urtheile und des ganzen Urtheils zum Verstande. Es ist also die Modalität der Urtheile die Art und Weise des Fürwahrhaltens mit welcher der Verstand die Verbindung der Begriffe in einem Urtheile denkt. Z. B. Ob der Verstand das Fürwahrhalten unbestimmt läßt, wie im problematischen Urtheilen z. B. Ob diese Welt die beste sey? Oder ob er sie als wahr, folglich zur Erkenntniß hinreichend denkt. Z. B. alle Körper sind schwer, wie in assertorischen Urtheilen; oder ob er die Verbindung der Begriffe nothwendig für wahr halten muß und das Gegentheil gar nicht denken kann, wie in apodiktischen Urtheilen z. B. Ein jeder Körper nimmt nothwendig einen Raum ein. Eigentlich sollte man hier nicht einmal in den Beyspielen auf das sehen, was über die Gegenstände selbst bestimmt wird, sondern nur dadrauf, wie sich das Urtheil zu unserer Erkenntniß verhalte, ob dadurch wirklich etwas erkannt werde, oder nicht, und in welcher

Art

Art es wahr sey. Im allgemeinen ließe sich dieses besser so ausdrücken:

Sind alle A, B? = problematisch, oder, es kann seyn daß A das Prädicat B hat.
Alle A sind B = assertorisch.
Alle A sind nothwendig B = apodiktisch.

Die problematischen Urtheile erfordern daher daß das gedachte Object wenigstens vorstellbar und den Gesetzen des Denkens gemäß, d. h. möglich sey. Und die Möglichkeit ist daher diejenige Bestimmung eines Gegenstandes, wodurch er der Form des Denkens gemäß ist. Das Gegentheil ist die Unmöglichkeit. Die assertorischen Urtheile erfordern Daseyn der Gegenstände, d. i. eine solche Bestimmung, wodurch die Gegenstände dem Bewußtsein gegeben sind, durch Einwürkung des Dinges auf das vorstellende Subject. Das Gegentheil ist Nichtseyn. Apodictische Urtheile erfordern Nothwendigkeit d. i. wo die Möglichkeit die Würklichkeit bestimmt, oder als ein Grund der Würklichkeit gedacht werden muß. Das Gegentheil ist Zufälligkeit, eine Bestimmung wodurch ein Gegenstand als möglich und wirklich gedacht werden kann, jedoch ohne daß die Würklichkeit von der Möglichkeit als abhängig gedacht wird. Das allgemeine Princip, welches diesem allen zum Grunde liegt ist dieses: Alles was von uns erkannt werden soll, muß mit unserem Erkenntnißvermögen auf irgend eine Art verknüpft seyn. Daraus folgt: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, oder was denkbar ist, ist möglich. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist würklich: und dasjenige, dessen Zusammenhang aus dem Würklichen durch allgemeine Bedingungen der Erfahrung (durch das Mögliche) bestimmt ist, existirt nothwendig. Man hat dieses Grundsätze der Mo-

dalität genannt. Sie sind weiter nichts, als bloße Erklärungen des Möglichen, Würklichen und Nothwendigen.

Mode.

Anthropologie.

Mode ist das Gesetz des herrschenden Geschmacks in Tracht, Kleidung und Equipage. Dies denkt man sich bey der Redensart: es ist Mode. Wenn dieselbe einen Werth hat, dann ist sie selbst gut; wenn sie aber gar keinen Werth hat, dann gehört sie unter die Eitelkeiten; und wenn sie gar gegen Tugend und Sittlichkeit ist, dann ist sie schändlich. Der Zweck der Tracht, der Kleidung und der Equipage, ist Bequemlichkeit, Leichtigkeit, Reinlichkeit und Gesundheit des Körpers. Dieser Zweck hat sicherlich einen Werth. Moden die diesen Zweck beabsichtigen, sind gut und sollten der Veränderlichkeit nicht so leicht unterworfen seyn. Aber die bloße Neuheit ohne anderweitigen Nutzen, ist ohne Werth und eine solche Mode mitmachen, blos weil sie neu ist, gehört zur Eitelkeit, und ihre sklavische Mitmachung zur Thorheit. Gleichwohl ist die Gewalt der Mode so groß, daß man den altväterisch nennet, welcher die Mode seiner Vorfahren beybehält, und jenen einen Sonderling, der gar einen Werth darinne setzt, außer der Mode zu seyn. Ja in vielen Stücken bestimmt die Mode den Gewinst und Verlust des Kaufmanns. Die Vernunft giebt hier die Regel, daß man sich so trage, wie es Sitte des Landes ist, dessen Luft man athmet; wobey aber immer Stand, Geschlecht und Alter in Betrachtung gezogen werden muß. Für den Jüngling schickt sich Reinlichkeit mit Geschmack; für den Mann und Greiß, Würde und Tracht, welche Achtung

tung und Ehrfurcht einflößet. Mancher glaubt, er könne durch die Mode das ersetzen, was ihm an innern Eigenschaften abgeht. Hat er irgend einmal einen talentvollen Mann, dem man den Namen eines Genies, oder einen schönen Geistes gab, gesehen; so glaubt er, um ein schöner Geist zu seyn, müste er sich nur so kleiden, ob er gleich Schultern hat wie ein Sänftenträger. Als wenn der Schneider und Friseur Genies und schöne Geister machen könnten. Das Uebermaas in Mitmachung der Moden, heißt Modesucht. Man will immer der erste seyn, der eine neue Mode in die Gesellschaft bringt und erkundigt sich ängstlich nach dem Neuesten jeder Messe. Das Sonderbareste ist dabey, daß beym ersten Anblick oft neue Moden als abscheulich ausgeschreien werden, und zuletzt von eben diesen als schön und nachahmungswürdig gefunden werden. Wenns Mode ist, trägt man die Beinkleider unter dem Arm. Am veränderlichsten ist hierinne das schöne Geschlecht, und eben deswegen dem Beutel sehr beschwerlich. Bei Gelegenheit, daß **Kant** vom Modegeschmack spricht, macht er die Bemerkung, daß die Mode nicht eigentlich eine Sache des Geschmacks sey, denn sie kann äußerst geschmackwidrig seyn, sondern der bloßen Eitelkeit vornehm zu thun, und des Wetteifers einander dadurch zu übertreffen. (Die elegants de la cour, sonst petits maitres genannt, sind Windbeutel.) (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 194.)

Möglichkeit.

Metaph. und crit. Philos.

Als reiner Stammbegriff des Verstandes gehört die Möglichkeit, so wie das Gegentheil, Unmöglichkeit zu der Categorie der Modalität. In critischer Bedeutung ist es die reine Categorie welche dem problematischen Urtheile ent-

spricht.

spricht. In der Logik nemlich sind alle Urtheile des Verstandes vollständig aufgezählt. Unter diesen finden sich auch die sogenannten problematischen Urtheile. Sie werden ausgedrückt entweder durch Fragen, oder durch ein: es kann seyn. Z. B. es kann seyn, daß A das Prädicat B hat. In solchen Urtheilen wird weder etwas bejahet, noch verneinet und man sieht also dabey nicht auf ihren Inhalt, was ist, oder nicht ist; sondern blos auf die Art und Weise des Fürwahrhaltens mit welcher der Verstand die Verbindung der Begriffe in einem Urtheile denkt. Art und Weise aber weiset auf die Modalität. Es gehört also Möglichkeit mit seinem Gegensatz, Unmöglichkeit unter den reinen Stammbegrif der Modalität. (S. kurz zuvor den Art., Modalität.) Nun können aber die Categorien von gar keinem transcendentalen Gebrauche seyn, d. i sie lassen sich auf Gegenstände an sich selbst gar nicht anwenden ohne einige Restriction auf unsere Sinnlichkeit, (S. den Art. Categorie. 1 B. S. 655. Sollen sie also irgend eine Bedeutung haben, so muß ein Gegenstand gegeben seyn, auf den sie angewendet werden können. Aber wie ist diese Anwendung möglich? Da die reinen Stammbegriffe oder Categorien a priori sind, die Gegenstände aber worauf sie angewendet werden sollen gegeben d. i. a posteriori seyn müßen, so muß es ein Drittes geben, was einer Seits mit der Categorie, anderer Seits mit der Erscheinung in der Erfahrung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der erstern auf die letztere möglich macht. Die vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich seyn, und heißt transcendentales Schema. Dieses ist nun die Zeit, als reine Anschauung und formale Bedingung des Mannigfaltigen des innern Sinnes. (S. Anschauung I B. S. 298. 299.) Diese transcendentale

Zeit=

Zeitbestimmung ist insofern gleichartig mit der Catego=
rie, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori
beruht; andererseits aber auch mit der Erscheinung, als
die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannig=
faltigen, (das wir nicht anders denken können, als in
der Zeit) enthalten ist. Vermittelst derselben wird sich
also die Erscheinung unter die Categorie subsumiren
lassen. Demnach werden wir nun sagen müssen, Mög=
lichkeit, als reiner Stammbegriff des Verstandes, ist
Seyn zu irgend einer Zeit, d. i. in dem was möglich
ist, ist kein Widerspruch daß es nicht zu irgend einer
Zeit seyn könne. Das Gegentheil ist unmöglich. Be=
zieht man das Mögliche auf Begriffe, so heißt die Ab=
wesenheit des Widerspruchs in einem Begriffe die logi=
sche oder analytische Möglichkeit; folglich was mit der
Form, oder mit den Gesetzen des Denkens überein=
stimmt, ist logisch möglich; das Gegentheil, logisch un=
möglich. Das logisch Unmögliche ist ein Unding,
nihilum negativum, das kann sich kein Verstand den=
ken. Bezieht sich die Möglichkeit auf die objective Rea=
lität eines Begriffs d. i. auf die Möglichkeit des sinn=
lichen Gegenstandes den man sich in dem Begriffe ge=
dacht hat, so heißt es reale, empirische Möglichkeit,
Möglichkeit der Erfahrung, intuitive Möglichkeit. Die=
se erfordert Uebereinstimmung eines Begriffs mit der
Form des anschauenden Denkens. Willkührlich ver=
knüpfte Begriffe die sich von uns nicht anschauen lassen,
heißen Realunmöglichkeiten. z. B. ein Noume=
non oder bloßes Gedankending. Die Realmöglichkeit
wird erkannt a) a posteriori, aus der Würklichkeit; denn
was würklich ist, muß haben würklich seyn können. b)
a priori, aus demjenigen, was die Erfahrung des Würk=
lichen möglich macht. Dieses sind die versinnlichten Ca=
tegorien, als welche die nothwendigen Bedingungen ent=
halten, ohne welche das menschliche Erkenntnißvermö=
gen

gen gar keine Objecte empirisch vorstellen kann. Und diesen Bedingungen müssen alle Objecte der Erfahrung unterworfen seyn. Die Möglichkeit ist entweder eine innere, oder äußere, eine bedingte oder unbedingte und absolute, je nachdem der Grund davon in dem Dinge an sich und vor sich selbst betrachtet liegt, oder in andern Dingen, die sich auf dasselbe beziehen.

Moment.

Metaph.

Dieser Ausdruck ist aus der Physik in die Metaphysik übergegangen. Man bezeichnet dort damit nichts reelles, für sich existirendes, sondern nur gewisse Ausdrücke, nach welchen sich die Würkungen schätzen lassen, welche von Kräften unter gewissen Umständen hervorgebracht werden. Z. B. Moment der Trägheit. In der Metaphysik spricht man von Kräften daß man von denselben auf das Daseyn der Substanzen müsse schließen können. Die Substanzen aber führen den Begriff der Realitäten bey sich. Jede Ursache und Kraft hat also auch eine gewisse intensive Größe oder Grad. Dieser heißt Moment, in sofern er eine Zeit hindurch gleichförmig würkt.

Monade und Monadologie.

Metaph. und crit. Philosophie.

Pythagoras bediente sich d[illegible] Wortes Monas (μονας) welches Einheit bedeutet, schon in seiner Philosophie. (S. den Art. Gott, I B. S. 538.) Es ist aber schwer zu bestimmen, was er darunter verstanden habe, wenn er es auf Gott anwendet. In dieser Bedeu-

deutung wird es hier nicht gebraucht; sondern, man versteht in der Leibnitzischen Philosophie unter Monaden, einfache Substanzen, woraus die zusammengesetzten Dinge bestünden. Die Lehre von Monaden oder einfachen Substanzen wurde von Leibnitzen Monadologie genannt und machte seit der Zeit einen Theil der Metaphysik aus. Das Daseyn derselben bewies er so. Eine Theilung der Körper ins Unendliche, läßt sich nicht denken; weil sonst daraus folgen würde, daß ein endlicher Körper aus unendlich vielen Theilen bestünde, welches widersprechend wäre. Folglich müste man zuletzt bey solchen Theilen stehen bleiben, die sich nicht weiter theilen lassen, und die mithin einfach sind, und welche er Monaden nannte. Da nun der ganze Begriff einer solchen Monade, den Begriff eines Körpers negierte, so konnten seine Monaden auch jene Eigenschaften der Körper nicht an sich haben. Aus dem Mangel der Theile schloß er, daß die Monaden keine Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe haben könnten, daß sie keiner Auflösung fähig, nicht aus zusammengesetzten Dingen entstehen und nicht durch Trennung der Theile untergehen könnten. Sollten sie also entstehen, so müßten sie aus Nichts entstehen, und sollten sie untergehen, so könnte dies nicht anders geschehen, als durch Vernichtung. Nachdem er diesen seinen Monaden alle diese Eigenschaften abgesprochen hatte, so blieb nun bey denselben weiter nichts positives zu denken übrig, als daß sie Kräfte und zwar Vorstellkräfte wären. Jedoch müßten sie noch durch gewisse andere Eigenschaften von einander unterschieden seyn; weil in der Natur nicht zwei Dinge wären, deren eines vollkommen so beschaffen wäre, als das andere und weil sonst kein Mittel vorhanden sey, wodurch man in den Dingen einige Veränderungen wahrnehmen könnte, weil dasjenige, was in einem Körper vorgehe, seinen

Grund

in den einfachen Theilen desselben haben müßte. Wolf nahm in der Folge diesen Unterschied an. Es giebt vier Gattungen der einfachen Dinge; die Elemente der sichtbaren Welt, die Seelen der Thiere, die Seelen der Menschen und Gott. (Metaph. §. 900.) Weil nun aber alle diese Dinge in den Graden der vorstellenden Kräfte verschieden seyn konnen; die Vorstellungen aber entweder klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich sind, so lassen sich die Arten dieser Dinge, die eine Kraft haben sich die Welt vorzustellen, auf folgende Weise unterscheiden. Die erste Art ist diejenige, die sich die Welt dunkel vorstellt, dergestalt, daß in der ganzen Vorstellung, die auf einmal geschieht, nicht das geringste von einander unterschieden werden kann. Und diese haben den geringsten Grad der Vollkommenheit, in dem die dunkeln Vorstellungen die aller schlechtesten sind. Sie sind auch ihrer sich nicht bewust und haben keine Empfindungen noch andere Gedanken. Da nun bey uns der Schlaf ein Zustand der dunkeln Vorstellungen ist, so sind diese Dinge in einem beständigen Schlafe. Der Herr von Leibnitz, setzt Wolf hinzu, hält sie für die einfachen Dinge in der Welt, die wir die Elemente (der Körper) nennen. Wolf will sich aber auf ihre Beurtheilung nicht einlassen, ob es dergleichen Dinge giebt oder nicht, wo es das Ansehen hat, als nehme er die Leibnitzische Monadenlehre nicht durchaus an. Allein nach dem §. 582 folg. spricht er von seinen einfachen Dingen fast eben so, wie Leibnitz von seinen Monaden. Die andere Art der einfachen Dinge, waren solche, die sich die Welt klar vorstellen aber undeutlich. Dergleichen waren ihm die Seelen der Thiere. Die dritte Art waren solche, welche sich die Welt klar und deutlich vorstellen, wie die Seelen der Menschen. Von der vierten Gattung, fährt Wolf fort §. 904. „Wenn nun der Zustand aller Welt auf einmal deutlich vorgestellt

stellt wird, sowohl dem Raume, als der Zeit nach; so hat der Geist den aller vollkommensten Grad, der möglich ist. Und demnach ist er auch der allervollkommenste Geist. *)

In der nachfolgenden Zeit behielt man den Leibnitzischen Beweis von der Realität der Monaden zwar bey, daß man schloß, es muß einfache Dinge oder Monaden geben, weil es zusammengesetzte Dinge giebt; allein es wurde nicht nur diese Folge bestritten, durch die Annahme einer unendlichen Theilung der Körper; sondern auch die Eigenschaften der Monaden, wurden in Anspruch genommen, wie nicht weniger ihre Bewegung, Veränderung und Einwürkung in einander. Wenn sie, sagte man, keine Ausdehnung, Größe, Figur rc. haben, so sind sie ja für uns so gut als Nichts, mathematische Puncte? Und, wie mögen denn Elemente, die keine Größe, Figur und Ausdehnung haben, durch ihre Zusammensetzung Körper geben, welche Ausdehnung und Größe besitzen? Denn was eine Sache für sich nicht hat, das kann sie durch die bloße Zusammensetzung auch andern nicht geben. Wie können sie, da sie keine Seiten, keine Theile, Größe und Figur haben, einander berühren, damit zusammengesetzte Dinge draus werden, deren Theile zusammenhängen? **) Man nahm zwar zu verschiedenen Hypothesen seine Zuflucht, um sich aus diesen Schwierigkeiten zu helfen, oder gestund auch wohl

*) Man sehe Leibnitz Theodicee. Recueil de diverses pieces sur la Philosophie, la Religion naturell, l'histoire, les mathematic etc. par M. Leibnitz, Clarcke, Neuton et autres auteurs celebres. Ingleichen Otium Hanoveranum.

**) v. Justi Differtat. qui a remporté le prix proposé etc. sur le systém des Monades. Berlin 1748.

wohl seine Unwissenheit; allein die Hauptsache blieb eine Antinomie. Wie aus einfachen Monaden zusammengesetzte Dinge werden, sagte man, heiße eben so viel, als fragen, wie aus einzelnen Körnern ein Haufe, oder aus einzelnen Soldaten, eine Armee, oder aus einzelnen Buchstaben ein Heldengedicht werden könne, welches Charakter, Handlung, Interesse und hundert andere Eigenschaften hat, die seinen Elementen einzeln nicht zukommen. Dies paßte aber hierher gar nicht. Die Armee oder der Sandhaufe sind keine continuirliche Größen, von welchen doch die Rede war, und wenn darauf auch nicht gesehen würde, so haben ja die Elemente dieser Dinge im Einzelnen oder im Kleinen allerdings Eigenschaften, welche dem Ganzen im Großen beyzulegen sind. Und sind denn Character, Handlung und Interesse eines Heldengedichts solche Elemente, wie die Monaden, als Elemente der Körper? Sie sind ja nur Etwas Gedachtes. Was die Einwürkung der einfachen Dinge in einander betraf, so waren nur zwey Fälle möglich. Entweder es musten die Accidenzien des einen in die Substanz des andern übergehen, welches nicht möglich ist; oder ein jedes bewegte sich selbst und seine Veränderungen entstunden aus einer innerlichen Quelle; da war es aber keine würkliche und wahre Einwürkung, nach Caussalzusammenhange, sondern die Bewegung und Veränderung des einen trafen von Ohngefähr mit der Bewegung und Veränderung des andern zusammen, wie etwa zwey Uhren die zu gleicher Zeit schlagen, ohne daß die eine die andere bestimmt. *) Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, machten einige einen Unterschied unter metaphysischer

*) Leibnitzens Lehrsätze von Monaden. §. 50. Institutions Leibnitziennes ou Pris de la Monadologie.

scher und mathematischer Ausdehnung. Die Monaden, sagten sie, wären zwar nicht metaphysisch, doch aber mathematisch ausgedehnt. Denn es ließe sich nicht denken, daß eine Substanz existiren sollte, ohne einen Raum einzunehmen und mathematisch ausgedehnt zu seyn. In einem solchen Raume ließen sich wenigstens Aussentheile gedenken, (partes ideales) in denen auch vielleicht verschiedene Substanzen seyn könnten, ob wohl jetzo nicht sind. *) Oder, man könnte sich die Monaden immerhin als ausgedehnt gedenken nur nicht so, daß man einen oder einige Realtheile von ihnen absondern wolle, sie wären genau Eins und — durch Absonderung eines Theils würde die ganze Monade vernichtet werden. Mithin könne sie, ihrer Einfachheit unbeschadet, so groß seyn als ein Kirchthurm. **)

Auf solche Weise stunden denn die streitbaren Heere lange Zeit einander gegenüber, ohne daß das eine dem andern nur ein Fuß breit gewichen wäre. Jeder sagte dem andern: an Argumenten habt ihr es nicht fehlen lassen; aber überzeugt habt ihr mich nicht. Bis Kant in seiner Critik d. r. Vern. kam und den streitenden Partheien die Waffen besahe, womit sie bisher gegen einander so fruchtlos zu Felde gezogen waren. Er zeigte den Punkt an, worinne beide Theile es versehen hatten, und immer es versehen würden, so lange die Sache auf diesem Fuße bliebe. Dieser lag nemlich in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe vom Innern und Aeußern. Diese Amphibolie entsteht überhaupt durch Verwechselung des empirischen Verstandsgebrauches

*) Crusius Metaph. §. 104. 107.

**) Darles Metaph. Monadologia.

ches mit dem transcendentalen; welcher Fehler hier bey den Begriffen vom Innern und Aeußern, so wie bey mehrern andern, begangen wurde. Durch die transcendentale Ueberlegung muß fordersamst bestimmt werden, in welcher Erkenntnißkraft sie subjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem reinen Verstande, d. i. ob dergleichen Begriffe, als zum reinen Verstande gehörig, oder zur Sinnlichkeit, mit einander verknüpft oder verglichen werden können. Durch die Verfehlung dieses Punktes und durch Verwechselung des Ortes für welchen diese Vergleichung gehörte oder in welchen sie angestellet werden muß, mußte es geschehen daß beide Parthien, die Monadisten und ihre Gegner in Antinomien geriethen, die für jeden unauflößlich bleiben mußten. Die Leibnitzischen Monaden wurden dadurch fertig, daß Leibnitz das Innere der Körper suchte und nachdem er dieses in dem Einfachen, als in der Grundlage alles Innern gefunden zu haben glaubte, so stellte er dieses Innere und Aeußere blos im Verhältniß auf den Verstand vor. Das Innere ihres Zustandes konnte nun nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung bestehen, weil dieses nur äußerliche Verhältnisse sind. Folglich blieb diesen Substanzen kein anderer innerer Zustand, als der Zustand der Vorstellungen übrig. Er konnte daher seine Monaden für nichts anders, als für Vorstellungskräfte ausgeben, wodurch sie blos in sich selbst eigentlich nur wirksam sind und den Grundstoff des ganzen Universums ausmachen mußten. Diese einfachen Wesen waren nunmehr bloße intelligibele Gegenstände (substantia noumenon) Gedankendinge. Die zusammengesetzten Dinge, die Materie, waren Erscheinungen (substantia phaenomenon.) Hätte er hierbey beruhet und blos gesagt, es muß der Materie etwas zum Grunde liegen, ohne weiter dieses Etwas zu bestimmen, nach seiner Quali-

tät und Quantität, so wären zwar keine Monaden zum Vorschein gekommen, dafür aber wären wir auch aller unnützen monadologischen Dispüte überhoben gewesen. So aber behandelte er nun dieses Innere der Materie, dieses blos Intelligibele (substantia noumenon) als Erscheinung (substantia phaenomenon) und verwechselte mithin den Ort, d. i. die Erkenntnißkraft zu welcher diese Dinge gehören. Als intelligibile Gegenstände, gehörten sie für den reinen Verstand. Gleichwohl wollte er diese intelligibelen Substanzen für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirischen Gegenstände im Verstande suchte. Nun können aber Gegenstände des reinen Verstandes gar nicht so behandelt werden, als Gegenstände der Sinnlichkeit. Wir können sie weder auf Raum und Zeit noch auf die übrigen Begriffe beziehen, worauf Gegenstände der Sinnlichkeit bezogen werden können. Folglich kann bey ihnen gar nicht die Rede seyn von Raum und Zeit und mithin weder von Theilbarkeit noch Untheilbarkeit, vom Ursprunge und Untergange, von Gestalt, Form, Ausdehnung und Bewegung. Alles dieses setzt ein ganz anderes Anschauungsvermögen, als ein sinnliches voraus, nemlich ein intellectuelles, in dessen Ermangelung wir auch gar nichts, von solchen intelligibeln Gegenständen wissen können. Mithin läßt es sich a priori erweisen, daß eine Wissenschaft des Einfachen oder Monadologie unmöglich ist und daß alle vorgeblich synthetische Sätze derselben erschlichen sind. Wir können mit einem Worte von diesen Gegenständen gar nichts wissen. Das Urtheil der critischen Philosophie geht also dahin, daß sie zu den Monadologisten sagt: ihr habt unrecht, und zu ihren Gegnern: ihr habt nicht recht. Denn es kann der eine so wenig von diesen Dingen

wissen

wissen als der andere, das heist, gar nichts. *) (Vergleiche den Art., Theilung und Theilbarkeit, ingleichen, Einfache Substanz. II. B. S. 121. ff.)

Monarchie.

Nat. Recht.

Monarchie ist diejenige Art einer Regierungsform, wo eine einzige Person die höchste Gewalt, als den Inbegriff der Majestätsrechte ausübt. Es kann dieselbe eingeschränkt oder uneingeschränkt seyn; je nachdem der Monarch die Berathschlagung, oder Einwilligung eines andern einzuholen verbunden ist, oder nicht, ehe und bevor er etwas realisiren kann. Diejenigen Bürger, ohne deren vorhergehende Berathschlagung der Monarch seine oberste Gewalt nicht ausüben kann, heißen Stände des Reichs, Staats- oder Reichsstände, und in einem untergeordneten Staate, Landsstände. Diese üben ihre Rechte auf den Reichs- oder Landtägen aus, daher macht Sitz und Stimme auf den Reichs- oder Landtägen den Charakter eines Reichs- oder Landstandes aus. Man kann aber die Stände eines Staats

*) Critik der reinen Vern. S. 266. 274. 440. ff. Nach Erscheinung der Leibnitzischen Monadologie, kam unter andern Schriften zu Königsberg eine Dissertation heraus von einem gewissen Langhans: Dubia circa Monades Leibnitianas quatenus ipsae pro elementis corporum venditentur, worinne der Verf. sagt: Leibnitz hielt die Monaden vor das Unsichtbare der Natur; statuire aber gleichwohl daß ein Körper ins Unendliche könne getheilet werden Theodic. p. II. §. 195.) woraus denn folgen müsse, daß das was unendlich zu theilen sey, nicht aus untheilbaren Substanzen bestehen könne.

Staats nicht Mitregenten nennen, *) wie Pütter meint. Denn das Recht mit zu überlegen und zu berathschlagen, ist nicht Mitregierung zu nennen. Da der Monarch die Staatsgrundgewalt in seinem eigenen Namen ausübt und anwendet und nicht unter dem Willen des Volks, was diese Anwendung betrifft, steht, so ist er nicht etwa bloßer Staatsverwalter, oder bloßer Beamter des Staats; weil er sonst, als solcher, verbunden wäre, dem Volke Rechenschaft über seine Regierungsanstalten abzulegen; sondern er ist wahrer Regent. Man muß den Mißbrauch der Staatsgrundgewalt, vom rechtmäßigen Gebrauche unterscheiden. Nur in dem Falle, wenn der Monarch seine Grundgewalt zum Nachtheile des Staats gebraucht, hat das Volk das Recht, diese Gewalt zurückzuziehen und ihren Gebrauch zu berichtigen. Er ist aber auch kein Despot, welcher glaubt befugt zu seyn, alles nach seinem personellen Vortheil, ohne Rücksicht auf das allgemeine Wohl, willkührlich einrichten zu können. Der gerechte Monarch verabscheuet den Grundsatz: daß das Volk um seinetwillen da sey, er weiß es vielmehr, daß er um des Volks willen da ist, und daß ihm seine Macht zum Besten seiner Unterthanen anvertrauet ist. Es ist also sowohl die Meinung der Monarchenbestreiter (Monarchomachi,) als der Machiavellisten, ein offenbarer Irrthum (S. den Art. Machiavell.) Stünde die Majestät unter einer andern menschlichen Macht, der sie wegen ihres Thun und Lassens Rechenschaft geben müste, so wäre sie keine Majestät. Nur Gott allein ist Richter der Regenten. Wenn die Monarchenbestürmer sagen: „das Volk trägt dem Oberhaupte das Regiment auf; folglich steht das Oberhaupt unter dem ganzen Vol-

*) Pütter Beyträge zum teutschen Fürstenrechte.

Volke;" so vergessen sie, daß mit dieser Uebertragung zugleich der Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis civilis,) verbunden ist. Durch denselben sagt sich das Volk von dem Gebrauche der Staatsgewalt los und überträgt sie dem Oberhaupte dergestalt, daß es sich selbst derselben unterwirft in allen Stücken, welche zur Wohlfarth des Staats erforderlich sind. Das Volk übergiebt die höchste Gewalt dem Oberhaupte nicht so, daß es dieselbe zugleich mit behalte (nicht cumulative); sondern so, daß es dadurch den Gebrauch und die Ausübung derselben verliere (privative) welches auch nicht anders seyn kann, weil sonst die Gewalt des Regenten nicht die höchste wäre.

Carl I. in England und Ludwig der XVI. in Frankreich thaten daher recht, daß, als man sie vor Gericht forderte, sie auf die angebrachte Klage nicht antworteten; weil sie als Könige, von ihren Unterthanen nicht konnten verklagt, noch weniger verurtheilt werden. *) Die landesherrliche Macht kann nur eine einzige seyn; durch Theilung wird sie geschwächt, sie sinkt auf gar nichts herab, wenn alle Glieder der Gesellschaft sie mit einander gemein haben, wie in der democratischen Regierungsform; wenn die Glieder alle zugleich, jeder für sich, einen Theil der regierenden Macht ausmachen; wenn sie neben dem Rechte zu befehlen, auch die Pflicht haben, zu gehorchen und eins mit einander vernichten, dadurch, daß sie beides unter einander mengen. Man kann hieraus beurtheilen, ob die monarchische Regierungsform der democratischen vorzuziehen sey, oder nicht. Eine vollkommene Democratie ist ein monströses Ding, daß sich selbst widerspricht, und nichts besse-

*) Grotius J. B. et P. L. 1. C. II. 8. 9.

besseres mit sich bringt, als Anarchie. Daher wird auch die bürgerliche Gesellschaft in derselben gar bald ihres Unvermögens, ihrer Unschlüssigkeiten und ihrer eigenen Extremitäten müde, und sieht sich gezwungen dem Vorsatze, daß sie die landesherrliche Gewalt, die in ihren Händen weder Dauerhaftigkeit, noch Thätigkeit, noch Energie mehr hat, selbst ausüben wollte, zu entsagen, und selbige entweder gewissen Repräsentanten, die aus den angesehensten Familien erwählt, anzuvertrauen, oder sie mit einem immer stehenden Senate zu theilen. Die Aristokratie half wohl der Pöbel-Anarchie ab; aber den Unruhen und der Eifersucht konnte sie nicht vorbeugen, mit der die Häupter des Staats, wann sie Nebenbuhler wurden, einer des andern Macht beneidete. Sie veruneinigte die bürgerliche Gesellschaft durch Factionen, durch heimliche Ränke und durch Cabalen, die jedesmal für das gemeine Interesse und für die Ausübung der obrigkeitlichen Gewalt höchst nachtheilig waren. Und wie viel mal hat nicht die Nation, bey der diese Regierungsform herrschte, ihre Ruhe durch Zwietracht gestört, und ihre Freiheit der Gefahr blos gestellt gesehen, eine Beute der entgegengesetzten Partheien zu werden? Noch immer hat eine solche Nation vom Glücke zu sagen, wenn sie nicht am Ende gar noch mit ihrem Blute das Glück eines Ehrgeizigen bezahlen muß, der ihr Fesseln zugedacht hat. — Oder wenn auch die Oberhäupter, welche die Gesellschaft über sich bestellt hat, das Gleichgewicht der Macht zwischen einander zu behaupten, und einander dergestallt zu beobachten wissen, daß es keiner versuchen darf, sich über die andern, die seines Gleichen sind, zu erheben; giebt ihnen nicht diese Eingkeit, die ihre Stärke und Sicherheit ausmacht, nur ein gar zu bequemes Mittel an die Hand, die Nation knechtisch zu halten, und sie einem Joche unterwürfig zu machen, welches um so viel schrecklicher

licher ausfällt, weil die Bedrückung die von einer collegialisch regierenden Macht veranstaltet wird, viel überlegter und dauerhafter ist, als die Tyranney, die von einem einzigen Menschen ausgeübt wird.

Monogamie.

S. Polygamie.

Monismus.

S. Idealismus. II. B. S. 620.

Moral.

(Praktische Philosophie.)

Moral, Sittenlehre, Ethik in weiterer Bedeutung, ist derjenige Theil der praktischen Weltweisheit, welcher lehrt, was nach den Sittengesetzen geschehen darf oder soll. Sie wird im allgemeinen Philosophie der Sitten genannt, im Gegensatz der Philosophie der Natur, welche von Naturgesetzen handelt und von dem, was nach diesen Gesetzen geschieht oder geschehen muß. In dieser Bedeutung bestimmt die Sittenlehre nicht allein die Menschenpflichten, sondern auch die Rechte derselben, und ist dem Naturrechte, als der Theorie der Zwangsrechte so wenig entgegen gesetzt, daß dieses vielmehr als ein Zweig der Moralphilosophie anzusehen ist. In dieser Bedeutung nahmen auch die Alten das Wort Ethik, daß sie die ganze praktische Philosophie darunter begriffen. Man hat in der Folge aber beide Wissenschaften, jede besonders abgehandelt und ihre Grenzen dadurch bestimmt,

stimmt, daß das Naturrecht nur dasjenige untersucht, was der Mensch thun darf, ohne daß andere ihn zwingen dürfen, das Gegentheil zu thun, oder wie weit die Freyheit eines jeden durch die Freyheit der übrigen mit Zwang eingeschränkt werden kann. Dergleichen Handlungen heißen Zwangspflichten, zum Unterschied der freyen Pflichten, welche äußerlich nicht erzwungen werden dürfen. Die erstern waren der Gegenstand des Naturrechts, die andern, der Moral. Dieser Unterschied wurde hauptsächlich durch Pufendorf, Ephraim Gerhard und Christian Thomasius eingeführt, welchen hernach andere gefolgt sind. Die Eintheilung einiger Scholastiker, welche zwar unter Ethik auch die ganze praktische Philosophie verstunden, den ganzen Umfang derselben aber auf das Bonum, Jucundum und Beatum einschränkten, enthielt zwar etwas wahres, aber ihre Begriffe waren noch zu verworren, daß sie nicht alles genau von einander unterscheiden konnten und eins mit dem andern verwechselten. Das Wahre, was darinne lag, war dieses, daß alle praktische Erkenntniß auf Zwecke geht. Der Haupt- und letzte Zweck ist das Beatum oder das höchste Gut; das Mittel dazu zu gelangen, war die Tugend, und so war ihnen Sittenlehre nichts anders, als die Kunst zur Glückseligkeit. Recht verstanden, kann man sagen die Sittenlehre ist die Lehre von dem höchsten Gute. Sie soll nemlich dem vernünftigen Wesen, als praktische Erkenntniß ihre Zwecke vorschreiben. Ein Zweck ist entweder bedingt oder unbedingt. Jene sind solche, welche um etwas andern willen begehret werden und von gewissen besondern Bedürfnissen der Subjecte abhängen; dieser, welcher mit der Natur der Vernunft wesentlich verbunden ist. Der unbedingte Zweck ist nur einer, nemlich das höchste Gut welcher um sein selbst willen begehret werden muß, und bestehet in einem der sittlichen Würdigkeit

keit angemessenen Grade der Glückseligkeit eines Vernunftwesens. So verstanden kann man sagen: Moral ist die Lehre von dem unbedingten Zwecke oder vom höchsten Gute. Versteht man aber unter dem höchsten Gute die Glückseligkeit allein, so hat man blos eine Glückseligkeitslehre, aber keine reine Sittenlehre oder eigentliche Moral, wie die mehresten neueren Moralisten vor Kant gethan haben. Denn obgleich der Wunsch glückselig zu seyn jedem Menschen eigen ist, so läßt sich doch die Vernunft durch diesen Wunsch nicht bestechen. Es billiget die praktische Vernunft denselben nicht eher, als bis auch die Würdigkeit glücklich zu seyn, in dem Subject vorhanden ist, und zwar so, daß die moralischen Gesinnungen, als Bedingungen voraus gesetzt werden, und den Antheil an Glückseligkeit, nicht aber umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralischen Gesinnungen zuerst möglich macht. Es kann aber auch die Beförderung der Glückseligkeit nicht das höchste sittliche Prinzip seyn. Denn Glückseligkeit wechselt; Menschennatur aber bleibt immer dieselbe. Es ist Glückseligkeit ein empirisches Prinzip, woraus keine allgemeinen und praktisch nothwendigen Gesetze hergeleitet werden können, die für alle und jede Vernunftwesen gelten können. Dazu kommt, daß die Erfahrung widerspricht und ein glückseliger Zustand nicht immer mit einem sittlichen Wohlverhalten verknüpft ist und — welches das schlimmste ist, die Tugend zum Eigennutz herab gewürdiget, und die Bewegungsgründe zu einem tugendhaften Wandel nur solche sind, wodurch dem Menschen nur ein vortheilhafterer Tausch angeboten, wodurch die ganze Erhabenheit der Tugend untergraben wird. (Vergl. den Artikel, Eudämonist. II. B. S. 222.)

Die Sittenlehre ist entweder rein, oder angewandt. Erstere betrachtet blos die moralischen Gesetze, in wie weit sie aus der Vernunft selbst fließen. Die andere untersucht die Anwendung derselben auf die Verhältnisse der Menschen unter den Einschränkungen ihrer Natur.

Soll die Sittenlehre zeigen, was nach dem Sittengesetz geschehen darf oder soll: so ist ein oberstes Prinzip nothwendig, woraus dieses beurtheilet werden kann und welches in dieser ganzen Wissenschaft souverain ist. Ein solches muß ein formales Princip seyn, d. i. ein solches, bei welchem von aller Materie abstrahirt und nur allein auf die Art zu handeln gesehen wird, welche für alle und jede Vernunftwesen gültig ist, es muß absolut allgemein und unbedingt nothwendig seyn. Dieses ist nur dadurch begreiflich, wenn die Form der Vernunft der Bestimmungsgrund des Willens ist. Diese Form gebietet nur diejenigen Objecte zu begehren, von welchen jedes andere Vernunftwesen, als solches, auch wollen kann, daß man sie begehre. Dieses Princip hat nun Kant so ausgedrückt:

Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens seyn könne. Hier ist nur die Form bestimmt und die Materie unbestimmt gelassen wie sichs gebührt. In jedem einzelnen vorkommenden Fall hat man nur zu untersuchen, ob dieses oder jenes bestimmte Object allgemein gewollt, und die Handlungsweise von der allgemeinen Vernunft gebilliget werden könne. Dieser Theil der Sittenlehre welcher auf solche Weise aus der vernünftigen Natur des Willens a priori hergeleitet wird, heißt rationale Sittenlehre, reine Moral, Metaphysik der Sitten. Die angewandte Sittenlehre ist die eigent-

eigentliche Tugendlehre, aus den Eigenthümlichkeiten der sinnlichen menschlichen Natur. (S. Critik der reinen Vernunft. S. 54. Grundlegung der Methaphysik der Sitten in der Vorrede und S. 32.)

Die Möglichkeit der Moralphilosophie beruht auf der Natur der praktischen Vernunft und auf der Natur des menschlichen Willensvermögens. Die Vernunft kann nicht anders auf ein moralisches Vermögen des Menschen würken, als durch praktische Gesetze, das sind solche Regeln, die einen nothwendigen Bestimmungsgrund für jeden vernünftigen Willen enthalten, und unbedingt gebieten. Denn Vernunft kommt jedem vernünftigen Wesen zu; folglich muß auch ihr Bestimmungsgrund des Willens in jeden anzutreffen seyn. Sollen sie dieses, so müßten sie formale Grundsätze seyn, wobey man nicht so wol sieht auf das Object oder auf die Materie des Begehrens, als vielmehr auf die Art und Weise d. i. die Form desselben, und da sind alle Grundsätze allgemein und nothwendig, weil seine Form durch die Vernunft bestimmt werden muß, als worinnen ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit besteht. Dergleichen Grundsätze werden um ihrer selbst willen befolgt. Das Object oder die Materie oder Handlung die durch sie geboten wird, wird nur deswegen begehrt, weil es unter die allgemeine Form der Vernunft paßt und das allgemeine Gesetz dabey seine Anwendung findet. Das vernünftige Wesen thut etwas, oder thut etwas nicht, nicht darum, weil es Vergnügen oder Mißvergnügen dabey empfindet; sondern darum, weil es allgemein gewollt oder nicht gewollt werden darf und soll. Daraus fließt, daß ein jedes vernünftiges Wesen das allgemeine Grundgesetz der praktischen Vernunft: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens seyn könne,

sich

sich auch zu seiner Maxime müsse machen können, als wodurch die Möglichkeit der Sittenlehre erwiesen ist.

Der selige Crusius war unter den neuern Moralisten vor Kant dieser Idee am nächsten. Er verstund unter Moral die Lehre, wie der menschliche Wille seyn und handeln soll, oder die Anweisung vernünftig zu leben, welche die Wissenschaft der Regeln ist, wie der menschliche Wille nach der Vorschrift der Vernunft beschaffen seyn und handeln soll. Allein gleich darauf schmelzte er moralische Vollkommenheit und Glückseligkeit zusammen und hielt sie für eine und dieselbe Sache, wodurch Sittenlehre und Glückseligkeitslehre wieder mit einander verwechselt wurde. Wäre er dabey geblieben, daß er sagte: man hält entweder den Willen gegen die allgemeinen durch die Vernunft zu erkennenden Gesetze; oder man vergleicht denselben nur mit der menschlichen Glückseligkeit und Vollkommenheit, und will die Regeln erklären, wie der Wille sein Thun und Lassen einrichten müsse, damit so wohl die Vollkommenheit und Glückseligkeit eines jedweden Menschen insonderheit, als auch aller zusammen befördert werden könne: so würde er die Grenzen der reinen Moral von einer bloßen Kunst der Glückseligkeit bestimmt haben. So aber hielt er moralische Vollkommenheit und Glückseligkeit für eine und dieselbe Sache. Ich habe, sagte er mit gutem Bedacht, den Stand der eigenen Vollkommenheit und der Glückseligkeit des Menschen zusammen gesetzt, denn diese Begriffe reden von ganz einerley Sache.*) Auf solche Weise floß reine Sittenlehre mit Eudämonismus wieder zusammen. Auf gleiche Weise hielt auch Ferguson, der doch übrigens stoi=

*) S. Crusius Anweisung vernünftig zu leben. S. 219. 220. 221.

stoischen Begriffen folgte, mit mehrern andern Britischen Moralisten, Tugend und Glückseligkeit für eins. Zwar behauptete er mit Epictet und Antonin, daß die Tugend allein gut sey; allein zu gleicher Zeit trug er auch den Satz vor: es ist eine unglückliche Meinung, daß etwas der Glückseligkeit vorzuziehen sey. Dieses würde ein offenbarer Widerspruch gewesen seyn, wenn er nicht behauptet hätte, daß Tugend und Glückseligkeit ein und dieselbe Sache sind. *) Dieses ist nun das Schibolet aller Eudämonisten: „Sey tugendhaft, damit du durch Tugend glücklich wirst." Ihre Gründe nebst ihrer Widerlegung findet man vollständig gesammelt in Wilhelm Schmids christl. Moral I. B. Allein nicht zu gedenken, daß dadurch die Sittlichkeit und Tugend aufhört letzter und oberster Zweck für jedes Vernunftwesen zu seyn, und zu einem bloßen Mittel herab gewürdiget wird, welches, wenn kein Glückseligkeitstrieb im Menschen wäre, ganz und gar nicht geachtet werden, und höchstens nur eine schöne Idee seyn würde, welche zwar Bewunderung, aber nicht absolut nothwendige Befolgung verdienen würde, so kann doch Glückseligkeit nicht die Grundlage der Moralität und das oberste Princip ausmachen, weil diese sonst auf sinnliche Triebe und Neigungen, wohin es am Ende immer zurück kommt, man mag Selbstliebe und Glückseligkeitstrieb noch so sehr verfeinern und subtilisiren, gebauet würde. Zur Hervorbringung des Triebes nach Glückseligkeit, oder des Naturtriebes der Selbstliebe kann die Vernunft nichts beytragen, er kann weder befohlen noch untersagt werden, er kann kein Gebot, keinen kategorischen Imperativ, keine Pflicht und Verbindlichkeit gründen, welches doch die ersten nothwendigen Erfordernisse eines Princips der

*) Ferguson Moralphilos. S. 146. 139.

der Sittlichkeit sind, und ist mithin von der Natur der Sittlichkeit wesentlich unterschieden. Nicht zu gedenken, daß ihm der Charakter der Allgemeinheit gänzlich mangelt. Denn wenn es auch bey der großen Verschiedenheit aller Vernunftwesen und bey der Verschiedenheit der menschlichen Neigungen, die sich so sehr nach der Verschiedenheit der Subjecte richtet, möglich wäre, allgemeine Regeln festzusetzen, was zur wahren Glückseligkeit gehöre, so würden wir doch nicht im Stande seyn, festzusetzen, wie wir am sichersten zu dieser Glückseligkeit gelangen können. Denn wir müssen die Folgen unserer Handlungen und ihren Einfluß auf die Beförderung oder Verminderung unserer Glückseligkeit genau und vollständig berechnen können, um in allen Fällen zu bestimmen, was Pflicht sey. Wer ist aber im Stande, bey der Menge von Folgen dieses zu bewerkstelligen? da er nicht mit dem Auge des Allwissenden die unzählbare Reihe von Ursachen und Würkungen überschauen kann. Dabey ist ferner eine gänzliche Verwirrung der Begriffe unvermeidlich. Die Tugend verliert nicht nur ihre schönste Seite, die Uneigennützigkeit, sondern es fällt auch Tugend und Klugheit in eins zusammen, und der, der sein Wohlseyn am besten befördern kann, wird auch der Tugendhafteste seyn. Der Name, Pflicht, wird alsdann nicht mehr statt finden, denn seine eigene Glückseligkeit zu befördern kann alsdann nicht mehr geboten werden, weil ein jeder ohne Gebot schon von Natur dazu angetrieben wird. Wie kann daraus Pflicht und Schuldigkeit entstehn, wenn ich schon durch meinen eigenen Vortheil zu etwas angetrieben werde?

Diejenigen, welche eine reinere und höhere Art des Vermögens an die Stelle des Glückseligkeitstriebes oder der Selbstliebe haben setzen wollen, kommen damit nicht weiter. Moralisch gut, sagen sie, ist dasjenige, was meine

meine Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe befördert. Dabey ist erstlich der Cirkel unvermeidlich, daß, wenn ich nun frage: was befördert denn meine Zufriedenheit? ich die Antwort erhalte: was moralisch gut ist. So dann ist der Vorwurf der Eigennützigkeit davon nicht zu entfernen, wenn wir, um das Vergnügen der Selbstzufriedenheit zu genießen, die Tugend ihres ganzen Adels berauben, und sie zu einem Mittel und zu einer Dienerin unsers Vergnügens herab würdigen. Die Sittenlehre tadelt es gar nicht, daß der Mensch hoffen darf der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, wenn er sich der durchgängigen Sittlichkeit beflissen und dadurch sich derselben würdig gemacht hat. Aber er soll nur nicht zuerst darnach trachten, sondern zuerst nach dem Reiche Gottes. Um nicht das zu wiederholen, was wir bey anderer Gelegenheit ausgeführt haben, vergleiche man die Artikel, Gesetze der praktischen Vernunft, II. B. S. 457. ff. Formales Princip des Willens, II. B. S. 268. Daß das moralische Gefühl ebenfalls von einigen zur Richtschnur moralischer Beurtheilung fälschlich ist gemacht worden, ist in dem Artikel, Gefühl, moralisches, II. B. S. 390. bemerkt worden. Die Meinungen der griechischen Weltweisen über das Princip der Sittlichkeit S. unter dem Artikel: Gut, höchstes, II. B. S. 570 — 580. Ohne diese Nachweisung dürfte man sonst diesen Artikel der Unvollständigkeit beschuldigen. Ueber die Meinung der skeptischen Moralisten siehe den Artikel: Naturrecht.

Moralisch.

Sittenlehre.

Dieses Wort kömmt in dreyerley Bedeutung vor. In der weitläuftigen Bedeutung wird es dem Physischen

entgegen gesetzt und bedeutet alles dasjenige, was durch die Gesetze der Freiheit bestimmt oder auf sie bezogen wird. In dem Verstande ist alles moralisch was der Mensch mit Willkühr und Freyheit thut, da hingegen todte Massen blos durch Zug oder Stoß würken. In engerer Bedeutung heißt moralisch, was sich auf das Sittengesetz bezieht. In dem Verstande giebt es moralisch gute und moralisch böse Handlungen und Charaktere, je nachdem sie durch das Sittengesetz gebilliget, oder verworfen werden. In der engsten Bedeutung heißt nur dasjenige moralisch, was aus Achtung gegen das Sittengesetz, aus Pflicht und um der Pflicht willen geschieht. Solche Handlungen haben keinen Preiß, sondern eine Würde. Nur solche sind im eigentlichen Verstande moralisch gute Handlungen.

Moralische Billigkeit.

S. Gefühl, moralisches. II. B. S. 379.

Moralisch gleichgültig.

S. Handlung. II. B. S. 54.

Moralische Gewißheit.

S. Wahrscheinlichkeit; ingleichen den Art. Gewißheit. II. B. S. 477.

Moralität.

Naturrecht und Moral.

In der weitläuftigen Bedeutung hat eine Handlung Moralität, wenn sie mit Freyheit ist hervorgebracht worden,

den, wo nicht, so ist es keine moralische Handlung und hat keine Moralität. Mithin bedeutet Moralität eine Eigenschaft einer Handlung, die sie dadurch bekommt, daß sie mit Freiheit ist vollbracht worden. Diese Eigenschaften können sowohl gute als böse Handlungen haben. Das Naturrecht untersucht hierbey die Quantität der Moralität einer Handlung, welche besteht in der Bestimmung, wie viel ein Mensch durch seine Freyheit zur Würklichwerdung einer That beygetragen hat; denn nur in so weit kann sie ihm zugerechnet werden. Dabey darf aber der Unterschied der objectiven und subjectiven Moralität nicht außer Acht gelassen werden. Die objective Moralität ist nichts anders, als das Verhältniß der Handlung an sich zu dem von dem Rechthabenden anerkannten Sittengesetz und heißt Legalität der Handlung. Subjective Moralität ist das Verhältniß der Handlung zur moralischen Gesinnung und Ueberzeugung des Handelnden. Da nun der Mensch nur von sich allein wissen kann, was für moralische Gesinnungen und Ueberzeugungen er zur Handlung mitgebracht hat, so kommt bey der bürgerlichen Zurechnung nicht so wohl die subjective als objective Moralität, d. i. die Legalität der Handlung in Betrachtung. (S. den Artikel, Zurechnung.) In der engern Bedeutung ist Moralität das gute sittliche Wohlverhalten selbst. So wird es genommen, wenn man sagt: Die Sittlichkeit ist gesunken — hilf Herr! Die Heiligen haben abgenommen. Hier betrachtet man das sittliche Wohlverhalten entweder an sich selbst, oder in Beziehung auf Glückseligkeit; im letzten Falle ist es die Würdigkeit glücklich zu seyn, oder dasjenige, was praktische Vernunft fordert, wenn sie Glückseligkeit vernünftiger Wesen billigen soll. (S. Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 2. 7. 84. 104.) Die subjective Moralität heißt auch innere, und die objective die äußere. Wie der Geschmack

eine Tendenz zur Beförderung der äußern Moralität habe? S. Kant Anthropolgie. S. 191.

Der Begriff der Moralität setzt in jeder Rücksicht die Natur eines Geistes und der Freyheit voraus. Wer diese läugnet, muß auch Moralität aufgeben. Darum konnte der Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen diese nicht zulassen. Für ihn hatte die ganze menschliche Natur keine andere als eine physikalische Beschaffenheit, und er konnte keine Moralität zugeben, die aus dem Daseyn eines Geistes in dem Menschen entstehet, und hauptsächlich auf der Ungebundenheit desselben in seinen Vorstellungen, Entschließungen und Handlungen beruhen soll. Natürlicher Weise konnte er nun auch den gewöhnlichen Begriff von Zurechnung nicht zulassen; sondern einem Menschen etwas zurechnen, heißt ihm: diese Sache befindet sich in oder an diesem Menschen; gerade weil er dieser und kein anderer Mensch die nächste würkende Ursache dieser That gewesen; und weil dieser Mensch gerade unter allen Menschen mit einer gewissen Sache in der nächsten Verbindung steht, so gehören ihm auch die Früchte derselben, und die Folgen der Sache können ihm zugeschrieben werden. Strafen sind nur dann erlaubt, wenn durch sie Besserung des Thäters zu hoffen ist; sonst nicht.*) Wir haben auf die Hauptsache, woraus dieses nur Folge ist, bereits in dem Artikel: Freyheit, Rücksicht genommen, und dürfen hier den Leser dort hin verweisen. II B. S. 328. Er betrachtete den Menschen bloß von der Seite, in wie fern er ein Glied der Sinnenwelt ist, wo er unter lauter Naturursachen steht, da konnte sein System nicht anders, als fatalistisch ausfallen, wonach sich

*) Sittenlehre für alle Menschen. 1 Th. S. 137. bis 162.

sich sofort die Begriffe von Moralität und Zurechnung richten mußten. Als Vernunftwesen aber nur als ein Glied der intelligibeln Welt, steht der Mensch nicht unter Naturgesetzen, und muß als ein solches, unter der Freiheit gedacht werden, mithin müssen auch seine Handlungen auf Freiheit bezogen werden können.

Moraltheologie.

S. Theologie.

Müßigang.

Moral.

Müßiggang ist die Unterlassung pflichtmäßiger und ernsthafter Beschäftigungen zu welchen man auf der Stelle verbunden war. Derselbe ist von der Faulheit nicht unterschieden. Man muß aber den Müßigang nicht mit **müßigen Stunden** (otium) verwechseln. Das ist diejenige Zeit, wo man von ordentlichen Verrichtungen frey ist. Diese sind Erholungsstunden, welche man dazu anwendet um sich auf eine zweckmäßige Art zu belustigen und durch das Vergnügen mit Gemächlichkeit zu genießen, sich zu pflichtmäßigen Beschäftigung zu stärken und tüchtiger zu machen. Der Müßiggänger tödtet die Zeit durch Nichtsthun. Der Arbeitsame füllt seine müßigen Stunden mit nützlichen aber anstrengungslosen Beschäftigungen aus zur Erholung seiner Kräfte und Aufheiterung seines Geistes. Darum heißen sie auch Erholungsstunden. Eine in einer gewissen Zeit gegebene Beschäftigung, heißt ein **Tagewerk**. Wenn der Fleißige sein Tagewerk vollbracht hat, und es bleibt ihm noch Zeit übrig, die von

Be=

Beschäftigungen leer ist, so sucht er diese auszufüllen durch Beschäftigungen, deren nächster Zweck ist, die Beschwerlichkeit der langen Weile zu hindern. Dies ist die erlaubte Art sich die Zeit zu vertreiben. Der Müßiggänger, dem die Beschäftigung beschwerlich ist, hat immer lange Weile. Außerdem daß der Müßiggang der Sittlichkeit gerade zu entgegen ist, hat er noch das nachtheilige, daß er die Kräfte der Seele und des Körpers schwächt und das Leben zu einer Last macht.

M u t h.

Moral.

Muth ist die Empfänglichkeit großer Unternehmungen verbunden mit dem Gefühle derer dazu nöthigen Kräfte. Durch große Unternehmungen unterscheidet sich der Mann vom Muthe von gewöhnlichen Seelen, welche kaum an etwas anderes als an ihre eigene Erhaltung denken. Sie machen daß wir ihn zu dem Charakter der Erweiterung rechnen. Dergleichen Unternehmungen heißen groß, weil sie nicht nur das Maaß der Kräfte mittelmäßiger Geister übersteigen, sondern auch mit großen Hindernissen und Gefahren verbunden zu seyn pflegen. Luther wurde gewarnet, nicht nach Worms zu gehn, um sich daselbst vor dem Kaiser zu verantworten; allein er hatte das Herz zu sagen: und wenn so viel Teufel, als Ziegel auf den Dächern in Worms sind, werde ich doch hingehn. Und als er im Hingehn, nach dem Orte seiner Verantwortung begriffen war, und ein Officier zu ihm sagte: „Mönchlein! Mönchlein! du gehst einen schweren Gang," so antwortete er: „Ich nehme dazu Gott und meine gerechte Sache. Dergleichen Unternehmungen setzen andere in Bewunderung, aber den Mann von Muth rührt nichts geringes, er achtet weder auf Glück

Glück noch Unglück, noch läßt er sich durch den Schein blenden. Dieses rührt her aus der Stärke seiner Urtheilskraft, dadurch kommt er schnell auf den rechten Mittelpunkt der Dinge, sieht alles in seinem wahren Lichte, und entfernet alles was nicht zum Wesentlichen gehört. In seinen Handluugen geht er gerade und mit Zuversicht zum Zweck, und ist stets Meister seiner Vorstellungen und Entschließungen. So einfach und gerade handeln kleine Seelen nie. Ihre natürliche Furchtsamkeit erlaubt ihnen weder große Zwecke, noch eigene Erfindung der Mittel die sie bey ihren sehr gewöhnlichen Zwecken anwenden sollen. Sie lauern nur darauf, ob sich nicht einige Mittel von selbst anbieten wollen. Sie machen nur Proben und Versuche ob dies oder jenes ihnen vielleicht nützlich seyn könnte, und leben in beständiger Abwechselung zwischen Wunsch und Genuß. Von diesen allen ist die Ursache der Mangel der Stärke in der Beurtheilungskraft. Umfasset diese Stärke der Beurtheilungskraft nicht etwa blos einzelne Zweige eines gewissen Vorhabens, sondern das Ganze menschlicher Angelegenheiten, so entsteht daher die stille Größe des Gemüths, die einen solchen über die gewöhnlichen Schwachheiten der Menschen erhebt. Er wird von nichts überrascht, von nichts hingerissen; er ist der Mann von welchen Horaz sagt:

— si fractus illabitur orbis
Impavidum ferient ruinae.

Oder wie Haller sagt: Fällt der Himmel, er kann Weise decken, aber nicht schrecken.

Das zweite wesentliche Stück dieses hohen Sinnes ist das Gefühl der nöthigen Kräfte. Dieses ist das Angebohrne des muthigen Charakters, welches kein Unterricht und keine Erziehung geben kann. Es ist das Vertrauen auf sich selbst und auf die Zulänglichkeit de-

rer

rer in Bereitschaft habenden Mittel zur Ausführung der einmal gefaßten Entschließungen. Dieses sichere Gefühl macht daß der Mensch weder vor kolossalischen Zwecken, die ihm sein eigener Muth eingiebt, erschrickt; noch daß er für Gefahren zurücke bebt und den Muth sinken läßt, vielmehr daß er denselben wenn sie da sind, unerschrocken entgegen geht, und daß seine Seele in Gefahren wächst. Dasselbe gestattet ihm nicht, nach Art der furchtsamen Seelen, überall Bedenklichkeiten zu machen, wo keine sind; sondern macht, daß er seinen Vorsatz so lange will, bis er ausgeführt ist, und erhält ihn aufrecht, wenn auch äußere Stützen unter ihm sinken. Sehr treffend erläutert dieses Abbt in seinem Buche vom Verdienst S. 49 durch das Ich der Medea. Wer, sagte die Gespielinn der Medea zu ihr, wer bleibt dir noch übrig gegen alle diese Uebel? — Ich.

Dieses war die ἀνδρεια, das männliche Betragen der Stoiker, welches bey ihnen die vierte Stamm- oder Cardinaltugend ausmachte. Sie sind aber in der Erklärung derselben nicht alle übereinstimmend. Bald verstunden sie darunter die Wissenschaft, der zu fürchtenden, nicht zu fürchtenden und weder zu fürchtenden noch nicht zu fürchtenden Dinge. *) Bald eine Verfassung der Seele, den Gesetzen der Natur willig zu gehorchen, oder eine unbewegliche Gleichgültigkeit in Ertragung der fürchterlich scheinenden Dinge, oder endlich die Wissenschaft von den Dingen die man erfahren muß. **) Aus ihr stammen als aus ihrer Wurzel die Geduld, die Unerschrockenheit und Beständigkeit.

S to b aeus ecl. ethic. p. 167.

**) Cicero Tuscul. Qu. IV. 24. Seneca de benefs II. 34.

keit. Die Geduld ist die ruhige und vernünftige Ertragung aller Beschwerden und Schmerzen, die in dem menschlichen Leben vorkommen. Unerschrockenheit ist die Gegenwart und Festigkeit des Geistes in der Mitte der Gefahr. Beständigkeit ist das Beharren in allen Bestrebungen die er mit Ueberlegung gewählt oder übernommen hat. Nach dem was Garve über den Muth sagt, stimmet das, was wir zu Anfange darüber gesagt haben, vollkommen überein. „Bey jeder Kraft, um sie kennen zu lernen und, — wenn sie einen Werth hat, um sie zu schätzen, werden drey Stücke in Betrachtung gezogen; ihre Intension; das Gesetz wornach sie überhaupt würkt; und die Richtung, welche sie jetzt hat Diese drey Sachen finden wir in dem Geiste des Menschen wieder. Ist die Intension seiner Kraft stark, so leidet er weniger von gegenwärtigen Eindrücken, so fürchtet er weniger die künftigen. Das eine macht erhaben über die Vorfälle des Lebens, das andere macht beherzt gegen die Gefahr. Beides fassen die Alten unter den Begriff, ἀνδρεια, zusammen.“ *)

Kant will die Geduld nicht als Zweig des Muthes ansehen. Geduld, sagt er ist nicht Muth. Sie ist eine weibliche Tugend; weil sie nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hoffet. Allein der Mann vom Muthe kann alle Kraft zum Widerstande aufbieten und ist doch öfters nicht im Stande die Beschwerden und Schmerzen zu entfernen; soll er hier verzweifeln, oder mit Vernunft ertragen, d. h. dulden? Mir deuchtet das erste wäre Schwäche, das andere aber, nemlich vernünftige Ertragung und Ausharrung

*) Garve Anmerk. zum Cicero von den Pflichten S. 65.

rung, männliche Tugend. Ja es scheint sogar, als lege er schon die Geduld in den Begriff des Muthes mit hinein, wenn man darunter nemlich männlichen Muth versteht. Muth, sagt er, ist die Fassung des Gemüths die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen; wobey der Charakter, Ueberlegung, das Männliche dieser Tugend ankündiget. Dadurch reicht die Vernunft dem entschlossenen Manne Stärke, weil diese Art von Geduld eine Tugend ist, die auf Grundsätzen beruht. Und ob er gleich der Gefahr nicht weicht, so kann er doch in Fälle kommen, wo er entweder seine Grundsätze aufgeben, oder dem Schicksale nachgeben d. i. mit Ueberlegung dulden muß. Im ersten Falle würde es Mangel am Muthe und weibische Feigheit seyn. Im andern aber zeigt er Muth durch die Behauptung seiner Grundsätze, den das Schicksal selbst nicht schwächen oder rauben kann. In der Geduld beweist er Muth. Was thut der Tugendhafte anders, wenn er seinen moralischen Muth dadurch beweist, daß er sich durch alle spöttische Verhöhungen, dessen was ehrwürdig ist, nicht abschrecken läßt, sondern seinen Gang ruhig fortgeht, als daß er bey Ertragung des Spottes Kraft genug zeigt seinen Grundsätzen treu zu bleiben? Ist dieses nicht eher eine männliche als weibliche Tugend? *)

Wer nicht leicht in Furcht gesetzt wird, ist unerschrocken. Das Gegentheil ist Feigheit. Wer nicht erschrickt, ist herzhaft; dessen Muth in Gefahren anhaltend ist, heißt tapfer. Wer sich leichtsinnig in Gefahr begiebt, ist ein Wagehals; wer bey sichtbarer Ohnmöglichkeit der Gefahr zu entkommen, sich darein begiebt, ist tollkühn.

Der

*) Kant Anthropologie S. 210 ff.

Der äußere Anstand, welcher den Anschein des Muthes verkündiget ist Dreistigkeit, wenn er dienet zur Erhaltung der Achtung bey Andern. Das äußere schüchterne Betragen, aus Besorgniß Andern nicht zu mißfallen, ist Blödigkeit. Jene ist eine Folge des Vertrauens auf sich selbst, und da ein jeder ein gewisses Gefühl seiner Kraft haben muß, so kann dasselbe, wenn es die Grenzen nicht überschreitet, nicht getadelt werden. Die Blödigkeit schadet dem, der durch sie etwas erschleichen will, bey Menschen von Verstande. Wie können diese einem solchen etwas zu trauen, welcher durch seine Schüchternheit, sie mag wahr, oder verstellt seyn, zu erkennen giebt, daß er sich selbst nichts zutraue? Er will nur ein vortheilhaftes Urtheil erbetteln.

Wie sollen wir aber jene Entschlossenheit nennen, nach welcher ein Mensch fähig ist mit Ueberlegung, kaltblütig, und nicht aus Verzweifelung, Hand an sein eigenes Leben zu legen? Von dieser Art war die Entleibung des Cato. Sie geschahe aus Grundsätzen. Als ächter Stoiker hielt er den Selbstmord unter gewissen Umständen für erlaubt. Als ächter Republikaner erlaubte ihm sein Freyheitssinn nicht, sich mit der Ungerechtigkeit des Cäsars auszusöhnen, da er den Staat an sich gerissen hatte. In dieser Collision der Leidenschaften, zwischen der Liebe zum Leben, und dem Opfer, welches er seinem Leben mit dem Verlust eines freien Staatsbürgers bringen mußte, siegte die Letztere über die Stimme der Natur und er glaubte über seinen Feind dadurch zu triumphiren, daß er Hand an sein Leben legte. Verzweifelung können wir es nicht nennen; denn er zog kaltblütig den Dolch aus seiner Brust und freuete sich, daß er diese Rache an dem Cäsar genommen hatte. Von der moralischen Seite bleibt

der Selbstmord immer eine unsittliche und verabscheuungswürdige That. Aber von der psychologischen Seite betrachtet, sieht doch die Seele eines solchen oder ihr Zustand, ganz anders aus, als wenn ein Mensch aus Verzagen und Verzweiselung sich ums Leben bringt. Wir wollen es daher, in Ermangelung eines bessern Ausdrucks zum Unterschied von Verzweiflung, leidenden Muth nennen. Es scheinet dieser Ausdruck zwar widersprechend zu seyn; allein dadurch, daß ein solcher sich selbst zum Opfer von sich selbst macht, will er das Leiden, das er sich selbst auflegt. Zu beiden aber, so wohl zur Uebernahme, als zur Auflegung, gehört Muth; denn es geschahe mit Entschlossenheit und Ueberlegung. Solche Menschen gehören ohne Zweifel zu dem Charakter der Erweiterung. Je stärker bey dieser Klasse der Antrieb zu gewissen Unternehmungen ist, desto stärker ist die Zurückwürkung, von fehlgeschlagener Hoffnung, angethaner Kränkung, öffentlicher Beleidigung, vorhergesehener Gefahr der Unterwerfung und Demüthigung unter Nebenbuhler oder gar Feinde, auf das Gemüth dieser Menschen. Zorn und Rachgier sind in dieser Klasse sehr mächtig, ihre Würkung geht vielmalen rückwärts auf sie selbst, wenn es ihnen ohnmöglich fällt, sie an dem verhaßten Gegenstande zu kühlen. *)

Mut-

*) Vergl. Kant a. a. O. S. 213.

Muthmaßen.

S. Wahrscheinlich.

Muttermähler.

Anthropologie.

Dieser Artikel gehört nur in sofern hierher, als man versucht hat die Muttermähler und ihre Entstehung philosophisch zu erklären, welches ohnmöglich ist. Wenn erstgebohrne Kinder gewisse Besonderheiten der Farbe, Flecken auf der Haut u. s. w. mit auf die Welt bringen, so hat man dieses Muttermäler genannt. Für die Sache selbst spricht die Erfahrung, und die gemeinen Leute schreiben dieses einem Versehen zu und sagen, die Mutter habe sich an etwas versehen, ein Wort, das sie eben so wenig zu erklären wissen, als die Würkung selbst. Bringt das Kind einen dunkelrothen Fleck auf der Haut wie ein Kirschfleck mit, so heißt es, die Mutter müste in ihrer Schwangerschaft an dem Orte, wo das Kind den Fleck hat, eine Kirsche getroffen haben. Daß das Versehen seine Richtigkeit habe, beruft man sich so gar auf Jocobs Kunst bunte Lämmer zu erzielen. Er habe den Schaafmüttern bunte Stäbe in das Wasser gelegt, woraus er sie tränkte, damit sie sich daran versehen sollten, — und die Erfahrung habe bewiesen, daß der bunt gebohrenen Lämmer bey weiten die größere Anzahl gewesen sey. Während der Schwangerschaft können sich mancherley Ereignisse bey der Mutter zutragen; sie besinnt sich nun auf eine ähnliche Begebenheit und die Sache ist richtig. Abergläubische Leute warnen daher die Mütter, nicht nach der Gegend oder dem Orte hinzugreifen wo ihnen eine solche Begebenheit während der Schwangerschaft zustößt, gleich als wenn dadurch das Kind in der Mutter gemahlt werden

den könnte. Wo mögen aber immer dergleichen Besonderheiten herrühren? Denn es heißt nichts gesagt, wenn man spricht, die Mutter hat sich wo dran versehen. Philosophen haben versucht, nicht allein die Muttermäler, sondern auch andere Besonderheiten als Verstümmelung, Gestalt, Vermehrung, oder Verminderung der Gliedmaßen u. s. w. aus dem Einfluß der Einbildungskraft und also der Seele der Mutter auf das Kind zu erklären. Allein, genaue und richtige Zergliederung lehrt, daß von der Mutter keine Nerven nach dem Kinde gehen, welches doch erforderlich wäre, wenn die Seele der Mutter in die Bildung des Kindes einen Einfluß haben sollte. Vielmehr haben genaue und treue Beobachtungen gelehrt, daß die Besonderheiten und Verunstaltungen des Kindes, welche man für die Folge einer imaginarischen Idee hielt, natürliche Würkungen solcher Beschaffenheiten in dem Körper und der Lage des Kindes waren, welche theils vor der äußern Veranlassung der imaginarischen Idee schon anwesend waren, theils selbst nach der Hypothese derer, welche diese Würkungen der mütterlichen Einbildungskraft annehmen, dadurch nicht entstanden seyn konnten. Man sieht auch dergleichen Besonderheiten, ohne vorhergegangene Einbildung der Mütter, ingleichen auch bey Geburten im Pflanzenreiche, wo keine Seele und also auch keine Einbildungskraft an der Bildung Antheil haben kann. Es sind also alle dergleichen Dinge weiter nichts, als eine Folge einer vorhergegangenen Unordnung in dem mechanischen Leben aber nicht der Seele der Mütter. *)

N.

*) Platners philos. Aphorismen 1 Th. S. 182 ff. Steeb über den Menschen. II B. S. 710.

N.

Nacheiferung.

Anthropol.

Nacheiferung, Eifersucht und Wetteifer sind Worte, die öfters ohne Unterschied für einander gebraucht werde; haben aber doch im Grunde verschiedene Bedeutungen und gewisse Nebenideen mit sich verbunden, welche man unterscheiden muß, besonders wenn man die Frage beantworten will: ob Tugend ein Gegenstand des Wetteifers seyn könne.

Eifersucht zeigt einen Verdruß an über den vermeinten Eingriff in unsere Rechte auf eine geliebte Person. Bey der Nacheiferung, wenn diese nicht einerley ist mit dem Wetteifer, liegt, so wie bey diesen, eine Neigung zum Grunde, welche entsteht, wenn die Menschen fremde Vollkommenheiten mit den ihrigen vergleichen und von der Ueberlegenheit der erstern urtheilen. Dadurch aber unterscheiden sie sich beide von einander: 1) daß die Nacheiferung nicht allein statt finde zwischen gleichzeitigen Personen, sondern auch mit Personen der Vorwelt. Wetteifernde Personen hingegen müssen immer gleichzeitige Personen seyn, und zwar solche, die einerley Ziel oder Zweck haben und gleichsam mit einander in gleichen Bahnen rennen; Gelehrte und Gelehrte, Kaufmann und Kaufmann, Soldat und Soldat u. s. w. 2) die Nacheifrung kann sich ein

ein gewisses Muster, sowohl aus der Vorzeit, als aus der gegenwärtigen Welt wählen, dem sie sich anzunähern oder wo möglich gleich zu kommen mit Heftigkeit begehrt. Ja, es kann sogar dieses Muster ein bloßes Ideal und wohl gar ein unerreichbares Ideal hienieden seyn. Und dieses stimmt ganz eigentlich mit dem Worte überein. Was vor uns ist, dem jagen oder streben wir nach. Darum sagen wir nicht, Voreiferung, welches gar keinen Sinn haben würde: sondern das Muster geht voran, und wir folgen ihm nach. In dem Verstande sagt man, dem Cäsar oder dem Alexander als Muster nacheifern, nachfolgen. Hier nimmt das Wort etwas vom Begriff der Nachahmung an, wegen des zu erreichenden Musters. Und in eben dem Sinne kann auch das Ideal der Tugend ein Objekt der Nacheiferung genannt werden. Wetteifernde hingegen haben keine Muster, sondern nur Nebenbuhler und ihre Gesinnung ist Rivalität. Sie suchen die Nachahmung mehr zu verbergen, als sich derselben verdächtig zu machen, weil sie einander zu übertreffen trachten. Daher unter ihnen keine Zuneigung, sondern beständige Wachsamkeit auf einander statt findet. Dieses ist bey der bloßen Nacheiferung nicht, so lange sie nicht in Wetteifer übergeht. 3) Die bloße Nacheiferung wird nicht begleitet von Furcht von andern übertroffen zu werden, welches aber immer der Fall bey wetteifernden Personen ist. Von diesen gilt, was Ferguson sagt, (der aber Nacheiferung mit Wetteifer vermengt) sie sind Feinde von einander und von Leuten eines größern Rufs. Sie sind größten Theils, wachsam, tapfer und betriebsam; gefällig gegen die, welche ganz offenbar unter ihnen sind, aber übelgesinnt gegen die, welche ihnen an Ansehn gleich, oder überlegen sind. Sie ziehen gemeiniglich eine schlechte Gesellschaft, in der sie herrschen können, einer bessern vor, in der sie sich zur Gleichheit ver=

verstehen müssen. *) Der Wetteifer ist selten ohne Mischung vom Zorn und Neid; und hindert oft Zuneigung da, wo Zuneigung am meisten Pflicht ist. Sie sind mit keinem erlangten Vortheile zufrieden, so lange Andere ein gleiches oder höheres Maas von eben dem Vortheile besitzen.

Wenn wir denn doch diese Begriffe unterscheiden müssen; so wird Nacheiferung nichts anders seyn, als ein ernstliches Bestreben einem vorgesetzten Muster gleich zu kommen und, wo möglich dasselbe zu erreichen; Wetteifer hingegen, das Bestreben sich hervorzuthun; oder die Begierde, andere Menschen zu übertreffen, und sich von ihnen nicht übertreffen zu lassen. Sie schätzt die Güter und Vollkommenheiten, die wir besitzen, blos durch Vergleichung. Alles was ein Mensch in größerer Menge, oder in einem höhern Grade haben kann, als ein anderer Mensch, das kann ein Gegenstand des Wetteifers werden. Alles hingegen was nicht blos einen Preis, sondern eine unvergleichbare Würde hat; was ein vollständiges und untheilbares Ganze ist, was allenthalben gleich, absolut und unbedingt ist und eben darum der Idee des Vorzugs gar nicht einmal bedarf und was mehrere Menschen besitzen können, ohne daß der eine dem andern Abbruch thut, das kann kein Gegenstand des Wetteifers werden. Und hieraus wird sich nun die Frage leicht entscheiden lassen: ob Tugend ein Gegenstand des Wetteifers der Menschen seyn könne? Tugend ist nichts anders als Fertigkeit um des moralischen Gesetzes willen seine Pflicht zu thun. Sie ist also kein äußerlicher Zustand des Menschen, obgleich dieser eine Folge derselben seyn kann; sondern eine

*) Moralphilosophie S. 89. Vergl. Garve Anmerk. S. 333 ff.

ne Beschaffenheit eines Geistes, die sich immer gleich ist, und ein vollständiges Ganze ausmacht. Sie ist, in wiefern sie auf das reine formale Gesetz bezogen wird, nur einzig oder Eine; folglich hat sie keinen Preis, sondern eine über alle Vergleichung erhabene Würde. Es kann sie jeder ganz haben, ohne dem andern Abbruch zu thun. Sie kann und muß zwar lebhaft begehrt und mit Eifer gesucht werden, d. i. sie kann ein Gegenstand der Nacheiferung oder besser, der Beeiferung seyn ihrem Ideale sich mehr und mehr anzunähern; aber Wetteifer kann sie nicht erregen. Sie müste sonst ein bedingtes Gut seyn, das nur in Vergleichung begehrt werden könnte. So kann z. B. die Menschenliebe des einen Menschen größere Folgen haben, als die Menschenliebe des Andern; aber die Liebe selbst, ist dieselbe, oder hat wenigstens keinen gemeinschaftlichen Maaßstab. Die angewandte Menschenliebe des einen kann größere Folgen haben, als die, des Andern, er kann durch seine Lage und durch seine Umstände gehindert werden, um sich her nicht so viele Menschen glücklich zu machen, als er wohl wünschte; aber die Bemühung selbst, so viel Gutes zu thun, als von ihm abhängt, und die Neigung seiner eigenen Seele, woraus die Bemühung abstammt, ist mehr werth, als der Erfolg, so gut er auch seyn mag. Ein solcher arbeitet nie umsonst, er sieht Niemanden über sich und dependirt von Niemanden in dem Erfolge seiner Handlungen als von Gott.

Diejenigen unter den Moralisten, welche Tugend und Glückseligkeit für ein und dieselbe Sache halten, musten von der Glückseligkeit eben so urtheilen. Die Urtheile musten sich aber ändern, nach Verschiedenheit der Begriffe, welche die Philosophen mit der Glückseligkeit verbunden haben. Versteht man darunter die

äußre Glückseligkeit, die dauerhafte Annehmlichkeit des Lebens, oder den Zustand wo alle Wünsche des Menschen, ohne Hinsicht auf seine innere Würdigkeit, befriediget sind; so kann Glückseligkeit eben so gut ein Gegenstand des Wetteifers werden, als Rang, Reichthum und Ehre. Versteht man aber die innere Glückseligkeit d. i. den Zustand einer Seele aus dem Bewustsein wahrer sittlicher Vollkommenheit, als einer Beschaffenheit derselben, oder das Bewustsein einer weisen, gerechten, wohlwollenden und muthvollen Seele, so kann dieselbe wohl ein Gegenstand der Nacheiferung, aber nicht des Wetteifers seyn. Bestreben kann sich der Mensch, sich in den Zustand eines solchen Bewußtseins zu setzen; aber dem andern diesen Zustand rauben oder ihn in diesem reinen Bewußtsein übertreffen und überflügeln, oder gleichsam wie in einem Wettrennen, ihm einen Vortheil abzugewinnen, dies kann er nicht. Kurz, bey einem jedweden Gute, das dasjenige in sich selbst hat, warum es begehrungswürdig ist, findet wohl Nacheiferung, aber nicht Wetteifer statt.

Diese Gründe können mit leichter Mühe auf die Frage beantworten: Ob das höchste Gut, d. i. Tugend und Glückseligkeit in harmonischer, proportionirlicher Verknüpfung ein Gegenstand des Wetteifers werden könne?

Nachgiebigkeit.

Moral.

Dieses ist die Geneigtheit gewisse Ansprüche oder Rechte fahren zu lassen, wenn dadurch ein sittlicher Zweck erreichet werden kann. Es versteht sich, daß es veräußerliche Rechte seyn müssen, weil unveräußerliche

Rechte eben solche sind, die der Mensch nicht aufopfern kann. Das Hauptmerkmal ist aber, die Erreichung eines sittlichen Zwecks. Es würde moralisches Pflegma verrathen, wenn ein Mensch jeden ungerechten Angrif auf seine Person oder auf seine Güter sich gefallen lassen wollte, ohne seine gerechten Ansprüche geltend zu machen. Wenn aber ein größeres moralisches Gut erhalten werden kann, dadurch daß einer seine sonst wohl gerechten Ansprüche aufopfert; so ist dieses Pflicht für ihn; weil er sonst verfehlen würde etwas beyzutragen zur Realisirung desselben. Z. B. Jemanden einen Eid zu erlaßen, den man nach strengen Rechten hätte fordern können, wenn man Gründe hat zu vermuthen, daß er falsch schwören würde.

Im Naturrechte spricht man von Remission des Rechts, welches in Erlassung der Schuldigkeit besteht, welche man von einem andern fordern könnte. Dieselbe kann sowohl unentgeldlich, als gegen eine gewisse Prästation geschehen.

Nächstenliebe.

S. Menschenliebe.

Näschigkeit.

Moral.

Die Näschigkeit ist eine Tochter der Unmäßigkeit und mithin der Mäßigkeit im Genuß entgegengesetzt. Dieselbe bezieht sich aber nicht so wohl auf die Menge und Vielheit der Nahrungsmittel, als vielmehr auf die Seltenheit, Niedlichkeit und Annehmlichkeit derselben und ist eine Ungenügsamkeit des neugierigen Appetits, der

der weder zur Sättigung im Essen noch im Trinken nothwendig ist. Eine Eigenschaft des weibischen Charakters. Um dieser Art von Weichlichkeit seine Schüler zu entwöhnen, ließ Pythagoras, nach dem Zeugnisse des Plutarchs, öfters eine Tafel der ausgesuchtesten Speisen und Getränke zubereiten, die seine Schüler nur anschauen und riechen, aber nicht genießen durften.

Naiv.

Anthropologie.

Wenn man das Naive als Eigenschaft im Reden, Sitten, Handlungen und Manieren betrachtet, so gehört es mit eben dem Rechte hier her, als man in der Philosophie die Natur des Menschen untersuchet. Es ist aber nicht leicht das Wesen desselben zu bestimmen, da das Wort auf so mancherley Gegenstände angewandt wird. Bey der einen Person ist oft etwas sehr naiv, welches, wenn es von einer andern gesagt oder gethan wird, nichts weniger als naiv ist. Dabey scheint es, daß der Gemüthszustand des Redenden oder Handelnden, das Alter, der Stand und das Geschlecht desselben mit in Anschlag gebracht werden müsse; weil man findet, daß es sich verändert oder gar verschwindet, je nach dem sich diese ändern. Bey Kindern trifft man es am häufigsten an. Wir wollen einige Beyspiele vor uns nehmen, um der Sache näher zu kommen. Man sagt sich, daß in dem Zimmer eines großen Monarchen der Kronprinz als Kind mit seinem Federball gespielet habe. Zweymal fällt der Ball auf den Tisch, woran der Monarch schrieb; der König gab ihn dem Prinzen zweymal zurück mit der Warnung, es nicht wieder zu thun. Das drittemal steckt der König den Ball ein. Der Prinz fordert ihn zweymal zurück, und als er ihn nicht wieder

der bekommt, legt er seine Hand an den Degen mit den Worten: „Ich frage Sie, ob Sie mir meinen Federball wieder geben wollen?“ Der König lächelt, giebt ihm den Ball wieder mit den Worten: „Wir nehmen sie Schlesien nicht wieder!“ Wer mag hier das Erhabene, aber auch das Naive beider Personen verkennen? Auch das Ich der Medea gehört hier her. (S. den Art. Muth.) Wem hast du, Medea, wider so viele Feinde? Sie antwortete kalt: Mich selbst. — Aber nicht erhaben und doch naiv spricht Anakreons Taube: „Woher, allerliebste Taube, wo„her kömmst du, woher düftest du von so vielen Salben „hier in der Luft? Sage mir, was ist dein Gewerbe?“

„Anakreon schickt mich zu seinem schönen Freunde „Bathyl. Cythere verkaufte mich an ihn für ein klei„nes Lied. Nun diene ich dem Anakreon, und bestelle „hier seine Briefe. Er sagt, er will mich bald frey „lassen; er mag mich immer frey lassen, ich will doch „seine Dienerin bleiben; Denn was soll ich über Thal „und Berge fliegen, und auf den Bäumen sitzen, und „wilde Körner essen? Nun speise ich Brod, das nehme „ich ihm selber unter den Händen weg; er giebt mir von „dem Weine, den er trinkt, und wenn ich getrunken ha„be, tanze ich, und decke meinen Herrn mit den Flügeln „zu; und wenn ich müde bin, schlafe ich auf seiner Leyer. „Nun weißt du alles; Lebe wohl! Du Mensch, hast du „mich nicht so schwatzhaft gemacht, als eine Krähe?“ Ich kann mich auf das Gefühl eines jeden berufen, daß er in der unschuldsvollen Offenheit, mit welcher der Dichter seine Taube reden läßt, das Naive nicht erkennen kann. Nach dem Euripides kommt Adrast mit den Müttern der von Theben erschlagenen Jünglinge zum Theseus, ruft ihn um Hülfe gegen den Creon an, der nicht erlauben will, daß die Erschlagenen begraben werden. Theseus, anstatt seine Bitte sogleich zu gewähren, oder abzu=

abzuschlagen, macht sehr viele Worte, ihm zu beweisen, daß er sich in diesen Krieg gar nicht hätte einlassen sollen. Hierauf giebt ihm Adrast diese naive Antwort.

„Ich bin nicht zu dir gekommen, als zu einem Richter meiner Thaten, sondern als zu einem Arzte meines Uebels. Ich suche keinen Rächer meiner Vergehungen, sondern einen Freund, der mich aus der Verlegenheit ziehe. Willst du mir meine billige Bitte versagen, so muß ich mirs gefallen lassen, denn zwingen kann ich dich nicht. Kommt also ihr unglücklichen Mütter, und kehret zurück; werfet diese unnütze Zeichen, wodurch Supplicanten sich ankündigen, weg, und rufet den Himmel zum Zeugen an, daß eure Bitte von einem König verworfen worden, der euer Blutsverwandter ist.“ Konnte wohl der richtigste Verstand und die natürlichste Empfindung dem Adrast in diesem Falle etwas anders eingeben? Ohne Bedenklichkeit, daß er dadurch den Theseus beleidigen könnte, und ohne die gewöhnlichere Vorsicht der feinern Köpfe, legt er das Ungereimte in dem Betragen des Theseus gerade so an den Tag, wie er es empfindet. Mir deuchtet, ich finde hier so wohl Naivität im Gedanken, als im Ausdruck.

Man wird wohlthun, wenn man auf die Würkung Acht giebt, welche die Naivität auf die Gemüther macht, und so dann den Gründen nachspühret, woher diese Würkung kommt, um den Ursprung derselben zu entdekken. Und da ist denn diese Würkung keine andere, als diese, daß Naivität in Reden, Handlungen und Manieren jederzeit vom Wohlgefallen begleitet wird. Dieses Wohlgefallen kündiget sich bey uns durch ein lächelndes Gesicht an, als das Zeichen einer sanften Belustigung. Darum aber ist das Naive nicht gleich lächerlich. Das Lächerliche weiset auf etwas comisches oder poßier-

poßierliches, welches belächelt zu werden verdient, welches aber nicht jederzeit der Fall des Naiven ist. Wegen der sanften Belustigung, womit wir durch Naivität afficiret werden, fällt das Wohlgefallen nicht allein auf die Sache, sondern vornemlich auf die Person odar auf das Subject, bey welchem wir dergleichen Gesinnungen wahrnehmen, wir können nicht anders, als dasselbe billigen, oder eigentlicher zu reden, ihm gut seyn. Wer muß nicht Anakreons Täubchen lieb gewinnen, wenn es so ganz anspruchslos sagt: Cythere verkaufte mich an den Anakreon für ein Liedchen, nun diene ich ihm und habs so gut, daß ich mit ihm esse und trinke, und er meint es so gut mit mir, daß ich auf seiner Leyer, wenn ich müde bin, einschlafen darf. Es mag der wizzige Kopf noch so luxuriös mit seinen Einfällen seyn, tragen sie das Anspruchslose nicht an sich, so wird er nicht über uns erlangen können, daß wir ihm dieses süße und sanfte Wohlgefallen schenken. Dieses Wohlgefallen unterscheidet sich ferner dadurch, daß es nicht von Neid und Eifersucht begleitet wird. Weil es nicht scheinet, als gienge das Subject darauf aus, uns dasselbe durch Naivität abzugewinnen; es hat ein ganz anderes Interesse, nemlich seinen selbst eigenen Empfindungen Luft zu machen und nur so zu handeln, wie es ein richtiges Gefühl jederzeit mit sich bringt. Wir andern begnügen uns daher uns an dem schönen Abdruck der edlen Einfalt belustiget zu haben.

Wenn dieses die Würkung ist, welche das Naive hervorbringt, so wird es nicht schwer seyn, die Gründe dieses Wohgefallens aufzudecken, um dadurch den Ursprung der Sache zu erklären. Und hier bietet sich uns zuerst jene Simplicität oder edle Einfalt als der erste Grund dieses Wohlgefallens dar. Man schreibt aber einer Sache edle Einfalt zu, wenn die Würkung die

sie

sie thun soll, durch wenige Umstände erhalten wird, oder auch, wenn sie nur durch das Wesentliche, so in ihr ist, gefällt, und alle zufällige Verschönerungen weg bleiben. Wenn der Mensch in allen Umständen nach einem wahren und richtigen Gefühl ohne Umschweife den geradesten Weg so handelt, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, so nennen wir dieses edle Einfalt in den Sitten. Durch diese Art der Simplicität sticht das Naive gegen alles künstlich Ueberdachte, gegen alles Affectirte, künstlich Verzierte merklich ab. Das Subject giebt nur auf sich allein Acht und nicht auf das, was Andere von ihm denken mögen. So hätte villeicht ein Anderer an dem Platze des Adrast, in der demüthigen Stellung eines Supplicanten für dem Theseus ganz anders gesprochen. Allein Adrast vergaß alle damals zu einer raffinirten Lebensart gehörige Gewohnheit, er setzte das Ganze, damals in der feinern Welt eingeführte Ceremonialgesetz, welches ihm wohl bis auf dem kleinsten Artikel bekannt seyn durfte, auf die Seite, und sprach so, wie man wünschet, daß jeder Andere auch unter seinen Umständen sprechen mußte, wenn er den Bedruß, über das verweigerte Begräbniß der erschlagenen Jünglinge empfunden und demselben Luft machen wollte.

Der zweite Grund, weswegen das Naive gefällt, ist dieser, weil man wahrnimmt daß es aus einer Seele kommt, die weder durch Verstellung, noch durch Zwang noch durch Eitelkeit verdorben ist. Es spricht und handelt die bloße liebenswürdige Natur. Weil denn aber dieses mit einer gewissen conventionellen Gewohnheit in Contrast tritt, so rührt daher das lächelnde Gesicht, wenn wir den Contrast wahrnehmen. Der Prinz forderte mit einem kleinen Ungestüm seinen Federball zurück. Jedem Andern würde dieses sehr übel gekleidet haben, aber die un-

unverstellte kindliche Seele und die Natur der Unschuld erhielt eigenmächtig über den Monarchen daß er ihm nachgab, weil es ihm selbst Spaß machte. Und hiermit ist zugleich drittens verbunden, ein anspruchloses Betragen. Eben weil das Subject sich nicht darum bekümmert, was andere von ihm denken mögen, und nur allein auf sich Acht hat, so verlangt es auch deswegen weiter keinen Vorzug über Andere, keine besondere Achtung oder Auszeichnung aus dem Grunde, weil es mit einer gewissen natürlichen Nachlässigkeit, ob wohl jederzeit richtig empfunden und gehandelt hat.

Was hindert es, daß wir uns nun folgenden Begriff von dem Naiven machen: es ist jene edle Einfalt, welche wegen des Natürlichen, Unverstellten, Zwangs- und Anspruchslosen in Reden, Denken und Handlungen gefällt?

Um diese Materie zweckmäßig zu erschöpfen, müssen nun die verschiedenen Arten des Naiven in Reden, Gedanken, Sitten und Handlungen, ingleichen die Beziehung desselben, auf die Verschiedenheit des Alters, des Standes und des Geschlechts besonders betrachten.

Was das Naive im Ausdruck betrifft, so bleibt das Allgemeine, daß nemlich Natur und Simplicität überall hervorsteche, immer dasselbe; der Ausdruck selbst aber darf nicht gesucht, studiert und lange überdacht, dabey aber doch überraschend, unerwartet und so beschaffen seyn, daß er den andern in eine, wiewohl nicht beabsichtigte Verlegenheit setzt. So sollte einst ein Religionslehrer einem Kinde die Christusreligion beybringen. Er fieng diesen Unterricht mit der Reformationsgeschichte an und brachte damit einige Wochen zu. Das Kind, welches nun die Worte, Lutherisch und Catholisch vernom-

nommen hatte, fragte jetzt den Lehrer: „aber sagen mir doch Ew. Hochwürden, war denn der Herr Christus lutherisch oder catholisch? — Der Lehrer war betreten und fühlte ganz das Unschickliche seiner Lehrmethode, ohne daß das Kind dieses beabsichtiget hatte, und seine Antwort war ein Kuß, den er dem Kinde auf den Mund drückte, als Zeichen des Wohlgefallens über seine naive Frage. Man lege einem erwachsenen und dazu nicht einfältigen, sondern wohlunterrichteten Menschen diese Frage in den Mund, und er lasse sich die Absicht merken, den Andern in Verlegenheit zu setzen: so verschwindet mit einem male alles Naive. Es wird zu einer beabsichtigten Schalkheit. Es ist aber nicht nothwendig, daß dieses jedesmal eine nachtheilige Verlegenheit für den Andern seyn müsse. Auch der Leser oder Zuhörer, oder bloße Zuschauer kann durch das Unerwartete des naiven Ausdrucks wegen seiner Ueberraschung in Verlegenheit gesetzt werden. Dieselbe ergießt sich dadurch, daß er sich des Lachens nicht erwehren kann, wenn er den Contrast wahrnimmt, zwischen dem, was er nach der Regel wohl erwartet hätte, welches aber wider Vermuthen nicht erfolgt. Eine adeliche Dame unterrichtete ihren Bedienten, einen einfältigen Bauerburschen, der zum erstenmale bey Tafel aufwarten sollte, und befahl ihm unter andern, die Teller erst zu wärmen, ehe er sie aufsetze. Der einfältige Mensch stopft alle Teller unter seinen Brustlatz und wo er sonst Raum an seinem Leibe fand, und setzt sie von da aus den Gästen vor, wunder, wie gut er seine Sache gemacht habe. Ihr seyd doch ein rechter Dummkopf, sagte ihm die gnädige Frau; auf Kohlfeuer müßt ihr die Teller setzen! Auf Kohlfeuer? Das wußt ich nicht. Also auf Kohlfeuer! Er nimmt die Teller zusammen, und setzt sie auf die Kohlen. Nicht lange, so kommt er und fordert andere. „Wo habt ihr denn die ersten?" Sie liegen

liegen alle in dem Kohlfeuer und sind geschmolzen. Geht hin, woher ihr gekommen seyd, sagte ihm die gnädige Frau und jagte ihn fort. Das ganze Dorf, das sein voriges Glück beneidet hatte, verwunderte sich und fragte: warum er so schnell vom Guthe weg gemußt hätte. Er antwortete: weil ich alles gethan habe, was mir die gnädige Frau befohlen hat. Nächst diesem wird zum naiven Ausdruck noch erfordert, daß keine Nebenvorstellungen durch denselben herbey geführt werden, die mit der Hauptvorstellung nur entfernter Weise in Verbindung stehen, keine versteckten Aehnlichkeiten oder Anspielungen auf weniger bekannte Dinge, keine erhabenen Vorstellungen bey gemeinen Gegenständen, noch weniger solche, die in einem höhern Grade rühren. Denn das Naive will mit Gemächlichkeit und ohne Anstrengung genossen seyn, und muß alles künstlich Gesuchte vermeiden. Damit streitet die Naivität im Erhabenen nicht, wenn nur das Erhabene so wohl der Person, als der Sache nach natürlich ist. Wenn das, was durch den naiven Ausdruck bezeichnet wird, sinnlich contrastirt, so wird die Naivität lächerlich im guten Sinne des Wortes. Da man nun Ausdrücke, die keinen beträchtlichen Grad der Stärke haben, sanfte Ausdrücke zu nennen pflegt, so werden diese der Natur der Naivität am mehresten angemessen seyn.

Was die Naivität in Gedanken betrifft, so schließt sie alles aus, was allzusehr gedacht, was allzuscharfsinnig ist, oder was nichts als eine historische Trockenheit an sich hat, Spiele des Witzes, epigrammatische Einfälle, künstliche Uebergänge, sistematische Erklärungen. Die Gedanken müssen so beschaffen seyn, wie sie der richtigste, natürliche Verstand, und die Einfalt der Empfindung auf der Stelle eingeben konnten. Sie müssen aber hiernächst das Gefühl der Wahrheit, zum wenigsten

sten der ästhetischen, unmittelbar mit sich führen. Man wird daher auch finden, daß sie da, wo man überzeugen, entschuldigen, oder widerlegen will, die größte Würkung thun. Von der Art ist das Lachende in der kleinen allegorischen Erählung des Anakreons von Amors Gefangenschaft. „Die Musen banden Amorn mit Blumenkränzen, und gaben ihm die Schönheit zum Wächter; Und nun kömmt Cythere mit Lösegeld, und will ihn wieder frey machen. Aber man nehme ihm nur seine Ketten: er wird nicht von dannen gehn, er wird wohl bleiben! Er ist des Dienens schon gewohnt.“

Dieses läßt sich leicht auf Handlungen, Sitten und Manieren anwenden. Sie sind mit einem Worte, alle in der Maaße naiv, als sie edle Einfalt einer durchaus guten und liebenswürdigen Natur verrathen.

Endlich hat man hierbey noch zu sehen, auf die Verschiedenheit der Subjecte, der Personen, des Alters, des Standes und des Geschlechts. Bey dem einen wird etwas naiv seyn, was bey dem andern wohl gar abgeschmackt seyn würde. Ein Kind denkt, redet und handelt nicht so, wie die Erwachsenen. Das Unschuldsvolle, verzeihliche, nicht verschuldete Unwissenheit, nicht beabsichtigte, sondern nur von uns hineingedachte oder hineingetragene Schalkheit und natürliche Nachlässigkeit, sind das Eigenthümliche für dieses Alter. Leichtsinn ne Schalkheit ohne Bosheit, spielender Leichtsinn und Neckereyen, fürs weibliche Geschlecht. Laune, die der Redlichkeit, Rechtschaffenheit und Würde nichts vergiebt, fürs männliche Alter, u. s. w. Noch sehr viele Arten des Naiven lassen sich finden durch die Verwechselung der Personen und durch die Verhältnisse derselben zu einander. Da die Naivität niemals beleidigen kann, wenn

wenn sie innerhalb ihrer Schranken bleibt, so wird sie in Gesprächen zwischen Höheren und Niedrigeren, Vornehmern und Geringern statt haben können, wenn sie nur immer unter dem Gepräge edler Simplicität erscheint, und Schmutz, Obscönität und Grobheit vermeidet. *)

Nation.

Anthropologie Naturr. und Politik.

In der weitläuftigen Bedeutung versteht man unter Nation (gens) eine Menge Menschen, welche wegen ihrer gemeinschaftlichen Abstammung, sich als zu einem Ganzen vereiniget betrachten. Es liegt dieses auch in der Ableitung des Wortes. In der Bedeutung spricht man z. B. von der Nation der Juden. In engerer Bedeutung heißt Nation oder Volk eine Vereinigung mehrerer Familien, in einem gewissen Landstrich zu einem gemeinschaftlichen Zweck. Dieser gemeinschaftliche Zweck ist, ihre gemeinschaftlichen Menschenrechte nicht verletzen oder vermindern zu lassen, sondern dieselben mit gemeinschaftlicher Kraft und gemeinschaftlichem Willen zu verwahren. Durch diesen gemeinschaftlichen Willen werden die Familien ein Volk (Populus) welches hernachmals einen Staat bildet, wenn ihre Vereinigung zum Zweck der Sicherheit durch Gesetze befestiget wird.

Die besondere Geschichte einzelner Nationen reicht bey den wenigsten bis auf ihre ersten Anfänge hinauf, bey andern fällt sie ins fabelhafte. Man begnügt sich hier blos mit dem natürlichen Ursprunge der Verschiedenheit

*) Batteux Einleit. in die schönen Wissensch. 1 B. Sulzer Theorie der schön. Künste u. Wissensch.

denheit der Nationen, welcher kein anderer seyn konnte, als dieser, daß, nach dem die Menschen sich dermaaßen gemehret hatten, daß der Erdboden größtentheils von ihnen bedeckt wurde, sie sich mit einander in denselben theilten. Es war nicht möglich, daß bey diesen großen Umfange ihre Gesellschaft nur eine einzige hätte bleiben sollen. Welcher Mensch hätte wohl Depositarius einer solchen Macht von einer so ungeheuren Menge Menschen seyn wollen? Wer würde eine so ungeheure Last haben ertragen können, alle Verhältnisse dieser unübersehbaren Menge zu fassen, die Harmonie in einem so weitläuftigen Körper zu erhalten, von einem Ende der Welt bis an das andere mit seiner Würksamkeit zu reichen? Dies war die Ursache, daß sich mehrere einzelne Familien mit einander vereinigten und mehrere Nationen bildeten, die alsdann neben einander Plaz nahmen. Dadurch wurde die Unterscheidung der Territorien unumgänglich nothwendig, um die Grenzen einzelner Völkerschaften und die Schranken ihrer Macht festzusetzen. Diese Trennung muste natürlich neue Verhältnisse in verschiedenen Völkerschaften erzeugen. Sie sahen sich nunmehro nicht mehr, als mit einander verbunden an, weil das gemeinschaftliche Interesse durch diese Trennung aufgehört hatte; jede Völkerschaft schuf sich das ihrige besonders und wurde nun durch einen verschiedenen Geist regiert. Keine war ein Theil von der andern; jedwede bildete für sich ein selbständiges Ganzes und hielt sich für unabhängig von jeder andern. In der Folge wurden theils durch Nothwendigkeit, theils durch Kriege, theils durch Usurpationen und Gewaltthätigkeit kleine Völkerschaften durch größere verschlungen und es entstunden größere Reiche und Staaten. Getrennte Nationen waren von einander Nebenbuhler oder Feinde, und so lange sie nicht glaubten

oder

oder einsahen, daß sie einander Gerechtigkeit schuldig wären, waren es wilde, so wie man im Gegentheil diejenigen cultivirte (in politischer Hinsicht) nennet, die diese Gerechtigkeit andern nicht streiten. (S. den Art. Völkerrecht.) Aber auch bey diesen ist eine große Kluft zwischen der Theorie und Praxis. Sie wissen es zwar und gestehen, weil die ganze vernünftige Welt es gestehet, daß Gerechtigkeit die erste und unnachläßliche Pflicht der Nationen gegen einander ist; wenn man aber nach der Geschichte aller Jahrhunderte urtheilen soll, so dürfte man geneigt gemacht werden zu glauben, daß der Zustand der Nationen ein kriegerischer Zustand sey; daß die Menschen sich mit einem Theile ihrer Nebenmenschen in bürgerliche Verfassung eingelassen haben, um gewisser Maaßen Feinde aller ihrer übrigen Nebenmenschen zu werden, die keine Glieder ihrer Nation sind; Sie haben ihre innere Ruhe durch das bürgerliche Band auf der einen Seite zwar gesichert und ihren Privatzänkereien dadurch ein Ende zu machen gesucht, aber auch dafür den noch schrecklichern Nationalkriegen Thor und Thür geöffnet; und die Zwietracht, die sie im Innern durch die Furcht vor Strafen erstickt haben, bricht nunmehr mit desto größeren Ungestüm gegen die Ausländer los. Die Nationalgehässigkeiten pflanzen sich von einer Generation auf die andere, aus einem Jahrhunderte in das andere fort, verflechten sich mit den Sitten und Meinungen, scheinen sogar zu Tugenden zu werden, und einen Theil von der Anhänglichkeit auszumachen, die dergleichen Bürger gegen ihr Vaterland hegen. Eine übel verstandene Unabhängigkeit hat gemacht, daß die Begriffe der Menschen von der Pflicht im gesellschaftlichen Zustande zu leben, ganz und gar aus der Art geschlagen sind, einem Zustande den uns die Natur zur Nothwendigkeit gemacht hat, zu dem uns alle unsere Bedürfnisse treiben,

ben, zu dem uns alle unsere Neigungen locken und einladen. Man sollte beynahe meinen, die Menschen hielten die Gerechtigkeit für ein Werk von blos menschlicher Anstalt und leiteten dieselbe blos aus ihren positiven Gesetzen her. Wo bürgerliche Macht und landesherrliche Gesetze aufhören, da lassen sie insgemein auch den Einfluß der Gerechtigkeit aufhören, um der willkührlichen Gewalt und dem Rechte des Stärkern Platz zu geben. Aber sobald die Gerechtigkeit, deren Gesetze unabbittlich sind, bey Seite gesetzt, oder doch nur blos der Formalität wegen zu Rathe gezogen wird, sobald bleiben auch weiter keine Bewegungsgründe des Verhaltens übrig, als Leidenschaft, Herrschsucht, Ehrgeiz, Mißgunst und Begierde die Oberhand zu behaupten. Von Stund an findet kein wahres gesellschaftliches Band zwischen den Nationen weiter statt: und wenn auch gleich die Noth zwingt, sich einander durch Verträge wieder zu nähern; so ist es doch nicht Gerechtigkeit, was hernach für die Vollstreckung solcher Verträge bürgt, so wie es auch nicht Gerechtigkeit war, was vorher den Anlaß zu den Verträgen gegeben hatte. Man achtet solche Verträge nicht weiter für verbindlich, außer wie fern man sich bey der Beobachtung derselben wohl befindet; und sobald man sie mit Vortheil brechen zu können glaubt, giebt die willkührliche Auslegung gar bald einen Vorwand dazu her. So wahr ist es, daß cultivirte Nationen in der Theorie übereinstimmen, daß nemlich unabhängige Völkerschaften einander durchaus Gerechtigkeit schuldig sind; in Praxi aber dasjenige was gerecht ist nur nach ihrem Interesse erklären. Die Realisirung eines ewigen Friedens, wird also wohl weiter nichts als wünschenswerth bleiben. (S. Kant, vom ewigen Frieden.) Bey dem Gleichgewichte von Europa beiebte diese Idee, wenigstens in unserm Welttheile, die Seele der Oberhäupter der europäischen Nationen. Al-

lein die Erfahrung hat gezeigt, daß es weiter nichts, als die zu einem System erhobene Zwietracht war. Der Zweck desselben war edel und groß, aber die Bemühung dasselbe aufrecht zu erhalten, hat durch die Menge der einander widersprechenden Absichten und des vielfältigen, einander entgegenlaufenden Interesse die Staatskunst weit schwerer zu behandeln gemacht, als sie es zuvor war. Sie hat gemacht, daß die Regenten von einer Schaale der politischen Waage zu der andern hin und her wanken, und fast alle ihre Verbindungen und Bestrebungen der Sorge für die Zukunft ungewiß sind, wofern sie nicht zugleich Macht genug besitzen demselben Geltung zu verschaffen. Es war eine Art von topischen, oder auch schmerzstillendem Mittel, wie man in der Arzneykunst redet, welches zwar eine Zeit lang hilft, aber die Krankheit nicht vom Grund aus hebt. Liegt die Handhabung der wahren und wesentlichen Gerechtigkeit nicht zum Grund, so kann das Uebergewicht an Macht, das Gleichgewicht leicht aufheben und den Ausschlag geben. Es ist daher kein Wunder, daß alle bisherige Frieden weiter nichts als nur eben so viele Waffenstillstände gewesen sind. Die Souverainität einer freien Nation, sagt weiter nichts, als daß dieselbe keinen weltlichen Richter und Gesetzgeber äußerlich über sich erkennet, dem sie Rechenschaft ihres Verhaltens abzulegen verbunden sey; sie kann thun was sie will, wenn sie nur die Freiheit der Andern nicht kränket. Im ersten Punkte sind sie alle einstimmig; aber auf den letztern kommt es an. Es sieht die eine das als eine Einschränkung ihrer Freiheit an, was die andere als ein gerechtes Mittel zu ihrem erlaubten Zwecke vertheidiget. Die übel verstandene Freiheit schränkt die wahre und wesentliche Gerechtigkeit ein, anstatt daß die letztere die Grenzen der ersten bestimmen sollte, wie schon Corneille sagt: Qui peut tout ce qu'il veut, veut plus, que ce qu'il doit.

Die-

Dieses alles einstweilen bey Seite gesetzt, so wird der Bestand einer Nation hauptsächlich darauf beruhen, daß sie zu der Würde eines lebendigen und organisirten Staatskörpers erhoben werde, welches dadurch geschieht, daß der ganzen Verfassung ein solcher Zusammenhang gegeben wird, welcher den Regenten, die Nation und die Gesetze dergestalt an einander kettet, daß die Nation indem sie dem Regenten und der Obrigkeit gehorcht, zugleich wisse, sie gehorche blos den Gesetzen. Der Regent muß es wissen daß er der Mann des Staats und der Gesetze sey; daß aber auch das Gesetz alle Gewalt über ihn habe, und er über alle sey; daß er über sich weiter nichts als das Gesetz erkenne, und sich in dem glücklichen Unvermögen befinde, jemals von demselben abzuweichen; die öffentliche Macht und das Eigenthum der Nation befinde sich in seinen Händen lediglich in der Absicht, damit er alles von dem Gesetze abhängig zu machen, im Stande sey; diese Macht sey aber mit einem Male null und nichtig, sobald er sie wider das Gesetz selbst gebrauchen wolle, weil das Gesetz keinesweges in einem menschlichen willkührlichen und wankelmüthigen Willen, sondern in der wesentlichen Gerechtigkeit, in dem von der Vernunft deutlich erkannten Willen Gottes bestehe. Er muß es durch Beispiele und Erziehung dahin bringen, diese Verfassung aufs innigste mit den Sitten und der öffentlichen Meinung zu verknüpfen; einen Nationalgeist zu erschaffen; seinen Unterthanen ein Vaterland, in der ganzen Bedeutung des Wortes, zu geben, die dieses geheiligte Wort eigentlich haben soll; sie für die Erhaltung und für den Ruhm dieses Vaterlandes zu interessiren suchen, daß sie es sich zur Ehre rechnen, Bürger desselben zu heißen, und nichts ärger scheuen, als dieser Würde Schande zu machen. Dieses Vaterland muß mit ihrer eigenen Existenz so verwebt seyn, daß es alles für sie ist;

 daß

daß sie es nicht so wohl in dem Boden, auf dem sie wohnen, als vielmehr in der Verfassung und den Gesetzen desselben bestehen lassen; so daß eine solche Nation, wenn sich unglücklicher Weise der Fall ereignen sollte, eher geeignet wäre ihr Territorium zu verlassen, als ihre Verfassung aufzugeben. Hierzu muß endlich auch die Religion kommen. Gott, als der höchste Gesetzgeber muß zum Gewährsmann dieser vor seinen Augen geschlossenen Verbindung aufgerufen werden; Er muß dieselbe als eifriger Rächer der Ungerechtigkeit, als Beschützer der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, die sein Werk ist, als Urheber der Gesetze, die seinen Willen enthalten, versiegeln und bestätigen; Er muß die wechselseitigen Eidschwüre des Regenten und der Nation empfangen, und die Urkunde darüber muß, als ein Depositum gleichsam in seinen Händen verbleiben. Es bedarf keiner leeren Exclamationen, um zu zeigen, daß dieses das Ideal einer glücklichen Verfassung sey, die eine Nation in der Maaße beglücket, als sie demselben genähret wird. (Vergl. den Art. Staat.)

Nationalcharakter.

Anthropologie.

Wir haben bereits oben vom Nationalcharakter geredet. (S. 1 B. S. 692) Zur Ergänzung dieser Materie wollen wir das noch berühren, was Kant in pragmatischer Hinsicht darüber gesagt hat. Ihm ist Charakter und Sinnesart eins und, einen Charakter schlechthin haben, bedeutet ihm diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte practische Principien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Er unterscheidet den angebohrnen Charakter einer Nation von dem

dem erworbenen oder künstlichen, welcher nur eine Folge des erstern ist. Man kann denselben sowohl nach dem Fehlerhaften, als nach der guten Seite, die man an ihm bemerkt, zeichnen. Der Geograph würde z. B. empirisch folgende Classification nach dem Fehlerhaften der Nationen machen. 1. Frankreich, das Modenland. 2. England, das Land der Launen. 3. Spanien, das Ahnenland. 4. Italien, das Prachtland. 5. Deutschland, sammt Dännemark und Schweden, das Titelland. 6. Pohlen, das Herrnland. Die Charakterzeichnung der vornehmsten europäischen Nationen ist so meisterhaft, daß wir den richtigen Beobachtungsgeist und die Schönheit der Diction dieses berühmten Mannes ganz entstellen würden, wenn wir das geringste dabey ändern wollten. Für Leser, welche sein Buch nicht besitzen, mag daher folgendes mit Kants eigenen Worten hier stehen.

„Die französische Nation charakterisirt sich unter allen andern durch den Conversationsgeschmack, in Ansehung dessen sie das Muster aller übrigen ist. Sie ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt außer der Mode ist, höflich zu seyn. Der Franzose ist es nicht aus Interesse, sondern aus unmittelbaren Geschmacksbedürfnisse sich mit zu theilen. Die Kehrseite dieser Münze ist die, nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelte, Lebhaftigkeit und, bey hellsehender Vernunft, ein Leichtsinn, gewisse Formen, blos weil sie alt, oder auch nur übermäßig gepriesen worden, wenn man sich gleich dabey wohl befunden hat, nicht lange bestehen zu lassen und ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein Spiel zieht, und in Beziehung des Volks auf den Staat, einen alles erschütternden Enthusiasm bewirkt, der noch über das äußerste hinausgeht. — Die Eigenheiten dieses Volks, in schwarzer

Kunst,

Kunst, doch nach dem Leben gezeichnet, lassen sich ohne weitere Beschreibung blos durch zusammenhängend hingeworfene Bruchstücke, als Materialien zur Charakteristik, leicht in ein Ganzes vorstellig machen.

Die Wörter: Esprit (statt bon sens) frivolité, galanterie, petit maitre, coquette, etourderie, point d'honneur, bon ton, bureau d'esprit, bon mot, lettre de cachet — u. d. gl. lassen sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen; weil sie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht, als den Gegenstand bezeichnet, der dem Denkenden vorschwebt.

Das englische Volk. Der alte Stamm der Briten, scheinet ein Schlag tüchtiger Menschen gewesen zu seyn; allein die Einwanderung der Deutschen, und des französischen Völkerstammes haben, wie es ihre vermischte Sprache beweist, die Originalität dieses Volks erlöscht, und da die insularische Lage seines Bodens, die es wider äußere Angriffe ziemlich sichert, vielmehr selbst Angreifer zu werden, einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, so hat es einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter der Engländer wohl nichts anders bedeuten, als den durch frühe Lehre und Beyspiele erlernten Grundsatz, er müsse sich einem solchen machen, d. i. einen zu haben affectiren; in dem ein steifer Sinn auf einem freywillig angenommenen Princip zu beharren, und von einer gewissen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit giebt, daß man sicher weis, wessen man sich von ihm und Er von Andern zu gewärtigen habe.

Daß dieser Charakter dem des französischen Volks mehr als irgend einem andern gerade entgegen gesetzt ist,

ist, erhellet daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichste Umgangseigenschaft eines Volks mit Andern, ja sogar unter sich selbst, Verzicht thut. Wobey übrigens jeder blos nach seinem eigenen Kopfe leben will. — Für seine Landesgenossen errichtet der Engländer große und wohlthätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf jenes seinen Boden verschlagen und in große Noth gerathen ist, kann immer auf dem Misthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist. — —

Der aus der Mischung des Europäischen mit Arabischen (mohrischen) Blut entsprungene Spanier zeigt in seinem öffentlichen und Privatbetragen eine gewisse Feierlichkeit, und selbst der Bauer gegen Obere, denen er auch auf gesetzliche Art gehorsam ist, ein Bewußtsein seiner Würde. — Die spanische Grandezza, und die selbst in ihrer Conversationssprache befindliche Grandiloquenz, *) zeigen auf einen edlen Nationalstolz. Daher ist ihnen der französische vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er ist mäßig, den Gesetzen, vornehmlich den seiner alten Religion, herzlich ergeben. — Diese Gravität hindert ihn auch nicht an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. Bey Einführung seiner Erndte durch Gesang und Tanz) sich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabend der Fandango gefiedelt wird, fehlt es nicht an jetzt müßigen Arbeitsleuten, die zu dieser

*) Barclajus in Iconibus animor. c. 7. p. 593 ff. sagt: daß die Spanier von ihrer Sprache so hohe Begriffe hätten, daß sie behaupteten, Gott habe auf dem Berge Sinai mit Mose Spanisch geredet; denn es sey sonst keine andere geschickt darinne etwas mit Autorität zu befehlen.

dieser Musik auf den Straßen tanzen — das ist seine gute Seite.

Die schlechtere ist, er lernt nichts von Fremden; reiset nicht um andere Völker kennen zu lernen, bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen, von romantischer Stimmung des Geistes, wie das Stiergefecht, grausam, wie das ehmalige Auto da Fe beweiset, und zeigt in seinem Geschmacke zum Theil außer-europäische Abstammung.

Der Italiener vereiniget die französische Lebhaftigkeit (Frohsinn) mit spanischem Ernst (Festigkeit) und sein ästhetischer Charakter ist ein mit Affect verbundener Geschmack, so wie die Aussicht von seinen Alpen in die reizenden Thäler einerseits Stoff zum Muth, anderseits zum ruhigen Genuß darbietet. Das Temperament ist hierinn nicht gemischt, noch desultorisch (denn so gäbe es keinen Charakter ab) sondern eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, so fern es zugleich mit dem des Schönen vereinbar ist. — In seinen Mienen äußert sich ein starkes Spiel seiner Empfindungen und sein Gesicht ist ausdrucksvoll. Das Plädiren ihrer Advocaten vor den Schranken, ist so affectvoll, daß es einer Declamation auf der Schaubühne ähnlich sieht.

So wie der Franzose im Conversationsgeschmack vorzüglich ist, so ist es der Italiener im Kunstgeschmack. Der erste liebt mehr die Privatbelustigungen; der andere, öffentliche: pompöse Aufzüge, Prozessionen, große Schauspiele, Carnevals, Masqueraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde mit dem Pinsel oder in musivischre Arbeit gezeichnet, römische Alterthümer im großen Styl; um zu sehen und in großer Gesellschaft gesehen

zu

zu werden. Dabey aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergessen) Erfindung der Wechsel, der Banken und der Lotterie. — Das ist seine gute Seite: so wie die Freiheit, welche die Gondalieri und Lazzaroni sich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die schlechtere ist: sie conversiren, wie Rousseau sagt, in Prachtsälen, und schlafen in Ratzennestern. Ihre Conversationi sind einer Börse ähnlich, wo die Dame des Hauses einer großen Gesellschaft etwas zu kosten reichen läßt, um im Umherwandern sich die Neuigkeiten des Tages einander mitzutheilen, ohne daß dazu eben Freundschaft nöthig wäre, und mit einem kleinen daraus gewählten Theile zu Nacht ißt. — Die schlimme aber, das Messerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freystätten, das vernachlässigte Amt der Sbirren — u. d. gl., welche doch nicht so wohl dem Römer, als vielmehr seiner zweiköpfigten Regierungsart zugeschrieben wird. —

Die Teutschen stehen im Ruf eines guten Charakters, nemlich dem, der Ehrlichkeit und Häußlichkeit; Eigenschaften, die eben nicht zum glänzen geeignet sind. — Der Teutsche fügt sich unter allen civilisirten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten, der Regierung, unter der er ist, und ist am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma: ohne weder über die schon eingeführte zu vernünfteln, noch sich selbst eine auszudenken. Er ist dabey doch der Mann von allen Ländern und Climaten, wandert leicht aus, und ist an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt; wo er aber in fremde Länder als Colonist hinkommt, da schließt er bald mit seinen Landesgenossen eine Art von bürgerlichem Verein,

der durch Einheit der Sprache, zum Theil auch der Religion, ihn zu einem Völkchen ansiedelt, was unter der höhern Obrigkeit in einer ruhigen, sittlichen Verfassung durch Fleiß, Reinlichkeit und Sparsamkeit vor den Besitzungen anderer Völker sich auszeichnet. — So lautet das Lob, welches selbst Engländer den Teutschen in N. Amerika geben.

Da Phlegma (im guten Sinne genommen) das Temperament der kalten Ueberlegung und der Ausdaurung in Verfolgung seines Zwecks, imgleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist: so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft, so viel wie von jedem andern der größten Cultur fähigen Volk erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italienern nicht gleich thun möchte. — — Sein Charakter im Umgange ist Bescheidenheit. Er lernt mehr, denn jedes andere Volk, fremde Sprachen; ist, (wie Robertson sich ausdrückt) Großhändler in der Gelehrsamkeit, und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von Andern mit Geräusch benutzt werden; Er hat keinen Nationalstolz; hängt, gleich als Cosmopolit, auch nicht an seiner Heimath. In dieser aber ist er gastfreyer gegen Fremde, als irgend eine andere Nation. —

Seine unvortheilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original seyn zu können (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers ist); vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung

nung peinlich sich classificiren zu lassen, und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edeln und Hochedlen, Wohl= und Hochwohl= auch Hochgebohren) unerschöpflich und so aus bloßer Pedanterey knechtisch zu seyn. (S. Kant Anthropologie in pragmat. Hinsicht. S. 295. ff. Vergl. Zimmermann vom Nationalstolz.

Natur.

Physik. Metaph. u. crit. Philos.

Das Wort Natur, (von nasci) bedeutet 1. die Abhängigkeit aller zum Daseyn eines Dinges gehöriger Bestimmungen von einem innern Princip. In dem Verstande sagt man, daß jedwedes Ding seine besondere Natur d. i. sein besonderes inneres Princip habe von dem seine übrigen Eigenschaften und Bestimmungen abhängen. Man nennet es auch das Wesen des Dinges. 2. bedeutet es den Inbegrif würklicher Dinge so fern sie nach Gesetzen mit einander verknüpft sind. Dabey unterscheidet man die verknüpften Dinge, und die gesetzmäßige Verknüpfung derselben. Jenes ist Natur in materieller; dies, in formeller Bedeutung. In dem Verstande wird sie theils Gott, theils der Kunst entgegengesetzt. Die Scholastiker nannten daher, wiewohl sehr unlateinisch, Gott, naturam naturantem, und die Welt, naturam naturatam. Dennoch aber redeten sie in ihrer Physik von Trieben und Kräften der Natur, z. B. der Vermeidung der Leere (fuga vacui) der plastischen Kraft u. d. gl. welche in einem richtigen Sinne weder dem Schöpfer, noch der erschaffenen Welt beygeleget werden können. Dies waren dunkele Begriffe von gewissen Naturgesetzen, deren wahre Beschaffenheit man nicht kannte, und von denen man doch

Ursachen angeben wollte, weil man sich damals schmeichelte, alle Ursachen ohne Ausnahme zu wissen. Die Redensart: die Natur strebt dies oder jenes hervorzubringen, diesen oder jenen Endzweck zu erreichen, wird zwar noch jetzt von vielen Schriftstellern gebraucht. Man muß sie aber nie für eine Erklärung irgend eines Phänomens ansehen. Sie ist vielmehr ein verstecktes Geständniß unserer Unwissenheit, und sagt nichts weiter als: der Schöpfer habe die Welt so geordnet, daß den vorgeschriebenen Gesetzen gemäß, dieses oder jenes erfolgen, dieser oder jener Zweck befördert werden müste, ob wir gleich den Mechanismus, durch welchen diese Gesetze befolgt werden und oft sogar diese Gesetze selbst nicht kennen. Spinoza bediente sich auch des Ausdrucks und nannte seine einige Substanz oder seinen Gott, naturam naturantem. Die Ausdehnung und das Denken waren ihm zwey Attribute dieser einzigen Substanz. Alle einzelne Dinge, Körper und Seelen, waren Affectionen oder Modificationen dieser zwey Attributen und machten dasjenige aus, was er naturam naturatam nannte, in welcher alles auf eine schlechterdings nothwendige Art und Weise zusammen hänge und auf einander folge. Er gab also diesem Ausdrucke eine ganz andere Bedeutung und unterschied Natur und Gott nicht von einander. *) (Man vergleiche den Art. Fatum und Atheismus. II. B. S. 245. I. B. S. 383.)

Setzt man der Natur die Kunst entgegen, so versteht man darunter dasjenige, was sie durch ununterrichtete Kräfte nach ihren Gesetzen hervorbringt; dahingegen das, was der Mensch durch unterrichtete Kräfte

und

*) Epist. XXVII.

und durch Fleiß hervorbringt, künstlich genannt wird. So unterscheidet man natürliche Körper von Producten der Kunst (arte factis.)

Die Ausdrücke: die Natur bringe hervor, sie wähle Mittel, suche Zwecke zu erreichen, sind, wie wir bereits erinnert haben uneigentlich und figürlich zu verstehen.

Unter der Natur eines einzelnen Dinges versteht man den Inbegrif aller seiner Eigenschaften, vornehmlich derer, wodurch es sich von andern Dingen unterscheidet. So redet man von der Natur des Lichtes, des Feuers, der elektrischen Materie, der Metalle, des Goldes, des Eisens u. s. w.

Man spricht von einer sinnlichen und übersinnlichen Natur. Der Unterschied ist objectivisch. Die Dinge nehmlich welche in einer gesetzlichen Verknüpfung gedacht werden, sind entweder Dinge an sich, Dinge überhaupt; oder sinnliche Objecte und für uns mögliche Gegenstände. Der Inbegrif der erstern ist übersinnliche Natur, Verstandswelt, intelligibele Natur. Eine solche ist und kann uns in der Erfahrung gar nicht gegeben werden; weil nicht der Verstand, sondern nur die Sinne anschauen, und ein intellectuelles Anschauungsvermögen uns bis jetzt gänzlich abgeht, welches doch nothwendiger Weise erfordert wird, um Dinge an sich, oder intelligibele Gegenstände zu erkennen. Folglich ist der Begriff einer intelligibelen, übersinnlichen Natur ein blos leerer Begriff ohne Gegenstand. Der Inbegrif aller sinnlichen Gegenstände aller Erscheinungen, oder der Objecte einer möglichen Erfahrung in ihrer gesetzlichen Verknüpfung ist die sinnliche, würkliche Natur. Die Gesetze nach welcher die

Er=

Erscheinungen in derselben verknüpft werden, heißen Naturgesetze. Was denselben gemäß ist, durch dieselben erkläret werden kann, ist natürlich; was ihnen widerspricht, unnatürlich, und eine Begebenheit die durch andere Erscheinungen gewirkt wird ist eine natürliche, das Gegentheil eine nicht natürliche Begebenheit. Die Folge der natürlichen Begebenheiten ist der Lauf der Natur, und die Ordnung derselben, die Ordnung der Natur. Was durch ein Wesen gewürket wird, das außer der Natur ist, heißt eine übernatürliche Begebenheit.

Was die in der critischen Philosophie erhebliche Frage betrifft: Wie Natur möglich, oder wie die nothwendige Gesetzmäßigkeit der Natur, d. i. der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung überhaupt a priori zu erkennen möglich sey? so haben wir oben bereits in dem Artikel, Erfahrung, II. B. S. 197 — 201. davon gehandelt, und ich darf den Leser dahin verweisen.

Der Aesthetiker behält zwar den Begriff der sinnlichen Natur bey und versteht darunter die ganze Schöpfung, das ganze System der in der Welt vorhandenen Dinge, in so fern man sie als Würkungen der in derselben ursprünglich vorhandenen Kräfte ansieht; aber das Wort natürlich, von der Kunst gebraucht, nimmt bey ihm eine etwas veränderte Bedeutung an. Man sagt nehmlich daß ein Gegenstand der Kunst natürlich sey, wenn er uns so vorkommt, als wenn er ohne Kunst, durch die Würkung der Natur da wäre. So heißt ein Gemählde natürlich, wenn es gerade so in die Augen fällt, als sähe man die vorgestellte Sache in der Natur.

In der Moral wird das Natürliche in den Sitten entgegengesetzt, dem Affectirten, künstlich Verzierten und besteht darinne, daß der Mensch ohne Umschweife den geradesten Weg so handelt, wie es die Natur der Sache mit sich bringt.

Natur, plastische.

Philos. Geschichte.

Unter der plastischen Natur verstunden die Alten, besonders Strato, Aristoteles Nachfolger, eine bildende Kraft der ersten Dinge. Sie lehrten, daß die ursprünglichen Dinge ewig, weil aus Nichts auch Nichts entstehen könne, und mithin daß ihnen ihre zeugende und bildende Kraft (vis seminans et fictrix) gleichfalls von Ewigkeit her beywohne. Durch dieselbe würden die Dinge in der Welt vermehret, vermindert, durch Saamen fortgepflanzet und modificirt. Sie erklärten auf diese Weise den Ursprung der Welt ihrer Form nach, ohne eine höchste Intelligenz anzunehmen. Denn diese plastischen Kräfte oder Naturen würkten ihrer Meinung nach, durch absolute Nothwendigkeit ihres Wesens, und brächten durch ihre zeugende Kraft, ohne Verstand und Freiheit alles so hervor, wie es ihre Natur erfordere. *) (S. den Art. Atheismus, I. B. S. 330 wo man für Strabo, Strato lesen muß)

Auf ähnliche Art, wiewohl nicht in derselben Absicht nahm Cudworth gewisse plastische Naturen an, deren er sich zur Formation der Thiere bediente, welche Clerk, der einen Auszug in seiner Bibliotheque choisie von

*) S. Bayle Dict. tom. IV. Art. Spinoza not. A. Cludworth syst. int. p. 102. seqq.

von Cudworths Systéme intellectuelle machte, erklärte. Bayle hielt aber dafür, daß, weil diese Naturen ohne Verstand und Erkenntnisse seyn sollten, so schwäche man mit ihrer Annahme denjenigen Beweisgrund, da man aus der wunderbaren Formation der Dinge schließt, die Welt müsse eine weise und verständige Ursache haben. Le Clerc antwortete zwar in seiner Bibliotheque choisie T. V. Art. 4. daß diese Naturen von der göttlichen Weisheit dirigiret würden. Dagegen behauptete aber Bayle, daß eine bloße Direction für eine verstand- und sinnlose Ursache nicht hinlänglich sey, man müste sie denn schlechterdings als ein Werkzeug Gottes ansehn; in welchem Falle sie aber ganz unnütz und vergebens seyn würde. *) Leibnitz hingegen suchte in einer kleinen Schrift, welche unter dem neunten Art. der Hist. des Ouvr. des Sav. abgedruckt ist, zu erweisen, daß der Mechanismus in der That schon hinlänglich sey, die organischen Körper der Thiere hervorzubringen, ohne andere plastische Naturen dazu anzunehmen, wofern man nur hinzusetze, daß die Körper, die erzeugt werden, in dem Saamen derjenigen Körper, von welchen sie erzeuget werden, und so fort in den allerersten Saamen, schon allerdings eine organische Präformation empfangen haben; welches allein von dem allerweisesten Urheber aller Dinge herkommen könne. Da könne es kein Chaos in dem innern Wesen der Dinge geben, und der Organismus müsse überall in einer Materie befindlich seyn, deren Einrichtung von Gott herkomme. Er bediente sich zur Erklärung dieser wunderbaren Formirung der Thiere seiner **vorherbestimmten Harmonie**. Denn wenn man nicht

*) S. Contin. des pensées diverses Chap. XXI. Art. XI. Hist. des Ouvr. des Sav. Août, 1704.

nicht ein unaufhörliches Wunder statutiren wolle, so müste man nothwendig urtheilen, Gott habe alle Dinge dergestallt präformiret daß die neuen Organisationen nichts anders als mechanische Folgen der vorhergehenden Organisationen seyen. Und diese Präformation der Pflanzen und Thiere sahe er an als eine neue Bestätigung seines Systems der **vorherbestimmten Harmonie**.

Natur- und intelligibele Bedingung.

Crit. Philos.

Was die Ursache in der Erscheinung ist, heißt **Naturbedingung**. Daß alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, ist ein Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung werden können. Von diesem Verstandesgesetz ist es unter keinem Vorwande erlaubt abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen, weil man sie sonst außerhalb allen möglichen Erfahrung setzen, und sie zu einem bloßen Gedankendinge machen würde. Mithin stehen alle Erscheinungen unter gewissen Ursachen als eben soviel **Naturbedingungen**. Unter diesen Ursachen kann nun aber nichts seyn, welches eine Reihe von Erscheinungen schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung, als Erscheinung, so fern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit, welche einen andern Zustand voraussetzt, darinne die Ursache angetroffen wird und so ist alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang, der sich von selbst zutrage, in derselben möglich. Wir bedürfen jenes Gesetzes der Caussalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbe-

dingungen d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können. Von diesen Naturbedingungen sind aber die intelligibelen zu unterscheiden. Intelligibel heißt überhaupt dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist. Wenn es nun Dinge giebt, die in der Sinnenwelt zwar als Erscheinungen anzusehen sind, an sich selbst aber ein Vermögen haben, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, z. B. die Vernunft bey dem Menschen, besonders die praktische, wodurch sie aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn können: so kann man die Caussalität dieser Dinge auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Würkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. In der letztern Hinsicht werden diese Dinge oder handelnden Subjecte, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet seyn. In der erstern Hinsicht aber können sie als Dinge an sich, dem Naturgesetze nicht unterworfen seyn, obgleich ihre Würkung, wenn sie einmal angefangen ist, als Erscheinung, nach den Naturgesetzen fortlaufen kann und muß. Wenn man nun von dem Empirischen in dem Gegenstande zu dem transcendentalen Gegenstande aufsteigen will, so wird ein solches Subject zwar gewisse Bedingungen (Vermögen) enthalten, die, weil das Subject blos als ein intelligibeles gedacht wird, selbst nur intelligibele Bedingungen werden seyn können. Bey dem Menschen sind Verstand und Vernunft dergleichen intelligibele Bedingungen seiner Handlungen. Vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt. Daß nun die Vernunft eine

Caus-

Caussalität habe, ist aus den Imperativen klar, wo sie durch ein Sollen gewisse Handlungen gebietet. Dieses Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff und mithin die bloße intelligibele Bedingung der Handlung ist. Hier folgt die Vernunft nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt. Auf solche Weise kann Freiheit neben Naturnothwendigkeit (wie Kant behauptet,) bestehen; in dem letztere ganz andern Gesetzen unterworfen ist, als die erste. Diese intelligibele Bedingung macht es nun begreiflich, wie eine Reihe von Erscheinungen schlechthin anfangen könne, welches, wenn man bey bloßen Naturbedingungen stehn bleiben müste, nicht möglich seyn würde. Man vergleiche die Artikel, Caussalität, Freiheit und Nothwendigkeit. 1. B. S. 670. 2. B. S. 335. Ohne diese Voraussetzung kann die Lehre von der Freiheit eines Vernunftwesens, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, nicht hinlänglich verstanden werden.

Naturalismus.

Metaph. u. Methodenlehre.

Man setzt das Wort, Naturalismus und Naturalist bald entgegen der Offenbarung und versteht darunter die Behauptung, daß der Mensch, ohne den Gebrauch übernatürlicher Mittel, blos durch seine natürlichen Kräfte die Seeligkeit erlangen könne. Diese Art von Naturalismus gehört aber nicht an diesen Ort. Bald wird es im gemeinen Leben entgegengesetzt der Kunst, da man denjenigen einen Naturalisten zu nennen pflegt,

welcher eine gewisse Kunst nicht nach Regeln und Grundsätzen, sondern blos unter Leitung seiner natürlichen Anlagen und seines besondern Genies ausübt. In dem Verstande giebt es Naturalisten in der Mahlerkunst, Fechtkunst u. s. w. Alle Versuche in den Künsten waren ursprünglich freilich nichts anders, als solche natürliche Ausbrüche besonderer Talente, wozu die Künstler durch ihr eigenes Genie aufgefordert wurden. Aristoteles nennet die ersten Versuche in der Dichtkunst ἀστοχηδιασμxτα, die aus Instikt und aus einem wilden Feuer irgend einer Leidenschaft entstunden. Die Kunst, wenn wir die ersten Versuche so nennen dürfen, war früher als die Regel. Man hatte Dichter und große Redner, ehe Aristoteles mit seiner Poetik, und ehe Longin und Quintilian mit ihren Werken erschienen. Nichts als Talent und richtiger Geschmack konnte sie leiten, wenn sie in der Folge Meisterstücke lieferten, woraus Andere die Regeln der Kunst abstrahiren konnten. In diesem Verstande kann man sagen, daß die ersten Künstler bloße Naturalisten waren. Aber auch dieses gehört nicht hierher. Indessen hat das Wort, Naturalist, wie es in der Methodenlehre pflegt genommen zu werden, damit eine Aehnlichkeit. Dort theilt man die Methode in die scientifische, naturalistische und critische, und man nennet denjenigen einen Naturalisten der reinen Vrrnunft, der den gemeinen, gesunden, schlichten Menschenverstand, ohne Wissenschaft bey metaphysischen Untersuchungen, wo er gar nicht anwendbar ist, vorzieht der Wissenschaft und der Speculation. Er nimmt sich, wie Beattie that, zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft, (welche er die gesunde Vernunft nennet) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation. Man rühmt, welches das

un

ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine eigene Methode an. (S. Kant Critik S. 855. Prolegomena zu jeder Metaphysik 103. In der Metaphysik nennet man den, der alle übernatürliche Würkungen und alle Wunder leugnet auch einen Naturalisten.

Naturgeschichte.

Physik.

Wir thun dieses Wortes nur in sofern hier Erwähnung, als der Philosoph vielfältigen Stoff zu seinen höhern Betrachtungen aus dieser Geschichte schöpft. In der engsten Bedeutung ist die besondere Naturgeschichte die Aufzählung und Beschreibung derjenigen zusammengesetzten Körper, welche auf unserer Erde von der Natur als besondere und bestimmte Individuen hervorgebracht, eine längere oder kürzere Zeit erhalten, endlich aber wieder aufgelöset und zu andern Erzeugungen oder Verbindungen verwendet werden. Diese besondern Körper sind entweder unorganische, oder organisirte, und diese wiederum entweder empfindungslose, oder empfindende. Die unorganischen Körper in und auf der Erde, heißen Mineralien oder Fossilien; die organisirten ohne Empfindung, Pflanzen oder Vegetabilien; die organisirten mit Empfindung, Thiere. Darauf beruhet die Eintheilung der natürlichen Körper nach den drey Naturreichen, dem Mineralreiche, Pflanzenreiche und Thierreiche. Sie machen den Gegenstand der Wissenschaft aus die man gewöhnlich Naturgeschichte nennet, und die sich, wenn man mit historischen Kenntnissen noch besondere philosophische Betrachtungen verbindet, in eine besondere Physik der Erde ver-

verwandelt. Nach diesen drey Gegenständen zerfällt nun diese Wissenschaft in drey große Abschnitte der Zoologie, welche das Thierreich, der Botanik, welche das Pflanzenreich und der Mineralogie (Oryktologie) welche das Mineralreich zum Gegenstande hat.

Die Absicht dieser Geschichte ist nicht auf Erklärungen aus den Ursachen, sondern blos auf historische Kenntniß der besondern Körper gerichtet. Einen Körper kennt man, wenn man ihn durch seine wesentlichen Kennzeichen von allen andern unterscheiden kann, und seine Entstehung, Eigenschaften, Dauer und Verbinbindung mit andern Körpern weis. In dieser Absicht werden alle die einzelnen Körper oder Individuen, welche alle unterscheidende Kennzeichen, die die Wissenschaft angeben kann, mit einander gemein haben, zu einer Art (Species) gerechnet. Die in gewissen Haupteigenschaften übereinstimmenden Arten machen ein Geschlecht (Genus) oder eine Gattung aus, und mehrere ähnliche Gattungen, eine Klasse. Wo noch mehrere Unterabtheilungen nöthig sind, theilt man noch die Klassen in Ordnungen, und die Gattungen in Familien. Die Eintheilung und Ordnung der natürlichen Körper nach diesen Fächern heißt ein System. Sie kömmt dem Gedächtniß zu Hülfe, und ist bey der zahllosen Menge natürlicher Körper ein unentbehrliches Hülfsmittel, viele derselben gleichsam mit einen Blicke zu überschauen.

Demnach ist das System nicht die Naturgeschichte. Das natürliche System, als das vollkommenste würde dasjenige seyn, in welchem alle die Körper neben einander stünden, die in den meisten Eigenschaften übereinstimmen. In einem solchen würde man von dem Platze, den ein Körper darinne behauptet, auf seine Ei-

Eigenschaften und Verhältnisse schließen können. Von einem solchen System haben wir höchstens nur einzelne Fragmente. Wir müssen uns mit künstlichen Systemen behelfen, in welchen man die wesentlichste Haupteigenschaft mehrerer Körper als das Kennzeichen der Klasse annimmt und die Ordnungen, Gattungen u. s. w. so lange es möglich ist, nach wesentlichen Kennzeichen, wenn aber dies nicht mehr angeht, blos nach der äußern Gestalt des Ganzen oder einzelner Theile abtheilet. Selten aber läßt sich von dieser Gestalt auf die Eigenschaft schließen, bis man auf die Arten herabkömmt, bey welchen sich denn Gleichheit der Gestalt mit Gleichheit der Eigenschaften in allen Individuen verbindet. Viele halten daher die Arten blos für das Werk der Natur, alle übrige Abtheilungen für künstlich, und mithin ein natürliches System für ohnmöglich.

Naturgesetze.

Physik.

Wir haben oben unter dem Artikel, Gesetz, (II. B. S. 451) dieses Wort in moralischer und critischer Bedeutung erklärt. Zur Vollständigkeit der ganzen Lehre wollen wir hier noch von Naturgesetzen in physikalischer Bedeutung, aber nur überhaupt reden. Die besondern Naturgesetze überlassen wir hier billig der Physik.

Die neure Physik beschäftiget sich mehr mit Erfahrungen und Beobachtungen, als mit Speculation und mit Entdeckung der Ursachen von den Würkungen der Körper. Wenn sie nun findet, daß die Körper unter einerley Umständen durchgängig auch dieselbe Würkung hervorbringen, so schließt sie durch den Weg der Indu-

duction, es erfolge unter gleichen Umständen eben dasselbe auch in den nicht beobachteten Fällen und werde in allen künftigen Fällen wieder erfolgen. Ein auf solche Weise entstandener Satz giebt fürs erste comparative Allgemeinheit, obgleich noch keine Nothwendigkeit. Unter dessen dient er doch zur Erklärung der beobachteten Phänomene. In allgemeinster Bedeutung ist daher ein physisches Gesetz jeder allgemeine Ausdruck einer in mehreren einzelnen Fällen vorkommenden Veränderung. Die Würklichkeit eines solchen Gesetzes besteht in der Würklichkeit des Fakti, das in demselben ausgedrückt wird. Die Gegenstände, von welchen physische Gesetze abstrahirt werden können, lassen sich unter vier Klassen bringen: Mechanische Bewegung, Vegetation, thierisches Leben und denkende Kraft. Den letztern Gegenstand überläßt die Physik der Psychologie und nimmt sich nur die drey ersteren zu ihrem Objecte. Man hat es zwar versucht, die Würkungen einer von diesen verschiedenen würkenden Kräften, unter eben das Gesetz zu bringen, dem die übrigen unterworfen sind, man verließ den Weg der Erfahrung und Beobachtung und gieng über zur Speculation; allein der Versuch konnte nicht anders als mißlingen. Die Erscheinungen im Pflanzenreiche lassen sich aus keinem bekannten Gesetze der Mechanik erklären, noch weit weniger das thierische Leben. Ob nun wohl solche beständige Erfahrungen und Bestimmungen eines beständigen Erfolgs, der unter gleichen Umständen immer der nämliche ist, schon Naturgesetze heißen können: so hat man doch im engsten Verstande, die einfachsten und allgemeinsten dieser Sätze, besonders wenn sie genaue mathematische Bestimmungen über die Größe der Würkung mit sich führen, vorzugsweise Naturgesetze genannt. So ist es z. B. eine allgemeine Erfahrung, daß jeder freygelassene Stein lothrecht niederfällt. Eben

so:

so: daß jeder freygelassene Körper an der Erde lothrecht niederfällt. Ausnahmen, wie bey den Aerostaten, welche freygelassen aufsteigen, lassen sich aus den Umständen so erklären, daß die Regel dadurch nur noch mehr bestätiget wird. Der Aerostat würde auch niederfallen, wenn die Luft nicht sein ganzes Gewicht trüge, und überdies ihn noch höbe. Dies giebt also den allgemeinen Satz: Alle bekannte Körper streben nach der Erde zu fallen. Schon dies kann ein Naturgesetz heißen. Weil man aber auch bemerket, daß alle Materien, bey welchen Wahrnehmungen dieser Art möglich sind, z. B. die Gewässer, gegen den Mond zu fallen streben, daß die Theile des Mondes und aller Planeten gegen die ganzen Massen dieser Körper gravitiren, daß der Mond gegen die Erde, daß Erde und alle Planeten gegen die Sonne und gegen einander selbst schwer sind u. s. w. so zieht man hieraus den weit allgemeinern Satz: Alle bekannte Materien sind gegen einander schwer. Da man nun nach Neutons Entdeckung diesem Satze noch die mathematische Bestimmung beyfügen kann, daß die Materien im directen Verhältnisse der Masse und im umgekehrten, des Quadrats der Entfernung schwer sind, so behauptet derselbe unter dem Nahmen des Gesetzes der Gravitation einen vorzüglichen Rang unter den bisher bekannten Naturgesetzen und es lassen sich ihm unzählbare Phänomene unterordnen, und wieder aus ihm herleiten. (S. Gehler phys. W. B. III. S. 323.)

Alle diese Gesetze existiren eigentlich nur in den Ideen der Naturforscher, oder in dem System der Naturlehre; in der Natur sind nur die einzelnen Würkungen enthalten. Die Kenntniß dieser Naturgesetze ist noch nicht Kenntniß der wirkenden Ursachen und des Mechanismus, wodurch die Phänomene hervorgebracht werden.

den. Die Gesetze lehren nur, was geschehe, nicht wie und wodurch es geschehe. So ist Ursache und Mechanismus der Gravitation gänzlich unbekannt, ob wir gleich die Gesetze der Phänomene sehr wohl kennen. Für den praktischen Gebrauch aber ist dieses hinlänglich, und oft nützlicher als die Kenntniß der Ursachen, welche sehr oft zu weiter nichts, als zur Befriedigung der Wißbegierde dient.

Unter denjenigen, welche sich bemüht haben, mehrere schon an sich sehr einfache Naturgesetze unter ein einziges noch allgemeineres zusammen zu bringen, gehört Leibnitz, der die Gesetze der Optik, Katoptrik und Dioptrik in ein einziges, Joh. Bernoulli, welcher mehrere statische und mechanische Gesetze in seinem Grundsatz der Erhaltung lebendiger Kräfte, und Maupertuis, der die meisten bekannten Naturgesetze in das Gesetz der kleinsten Würkung oder der Sparsamkeit zusammen zog. (S. Act. Erud. Lips. Iun. 1682. Accord de Differentes loix de la Nature in den Oeuvr. de Maupertuis, Lyon 1768 8. T. IV. p. 3. seqq. Allein bey so weit getriebenen Abstractionen, die zwar dem Scharfsinn ihrer Erfinder Ehre machen können, geht mehrentheils die Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe verlohren; noch weniger kann man die aus solchen Principien hergeleiteten Erklärungen der speciellen Naturgesetze für physikalische Demonstrationen derselben gelten lassen. Es kann wohl seyn, daß die Welt nach einem sehr einfachen Plane, vielleicht nach einem einzigen allgemeinen Grundgesetze, geordnet ist; nur möchte es wohl dem Menschen nicht vergönnt seyn in diesen Plan mit gehöriger Deutlichkeit so tiefe Blikke zu thun und das Universalgesetz mit Bestimmtheit anzugeben. Man vergleiche das Buch: Betrachtung über das Universum. Erfurt 1777.

Naturlehre.

S. Physik.

Naturrecht.

Praktische Philosophie.

Naturrecht im engsten Verstande ist die Wissenschaft der natürlichen Zwangsgesetze. Diese Zwangsgesetze enthalten Verbote und untersagen Unrecht zu thun und, da jeder Theil des Zustandes eines Menschen, der mit Gewalt vertheidiget werden darf sein Recht und ins besondere sein Zwangsrecht genannt wird; so kann das Naturrecht auch erkläret werden, durch eine Wissenschaft von den Zwangsrechten des Menschen. Sie besteht überhaupt aus zwey Theilen. Der erste handelt von den Rechten, der andere von den Vertheidigungsarten des Menschen. Die natürlichen Rechte und Zwangsgesetze sind so alt als das menschliche Geschlecht; denn sie sind eben solche, die in dem Wesen und in der Natur des Menschen gegründet sind und daraus hergeleitet werden müssen. Die Wissenschaft dieser Rechte und Gesetze aber, fängt erst mit der Cultur der Wissenschaften überhaupt an. In frühern Zeiten verstund man unter Naturrecht die Lehre von allen Rechten und Pflichten. Aber seit Gundling und Gerhard, ist der Begriff dieser Wissenschaft blos auf Rechte und Pflichten, mit denen Zwang verbunden ist, eingeschränkt worden. *) Eben dadurch unterscheidet sie sich von der Sittenlehre, als welche nur solche Pflichten zum Gegen-

*) Nicol. Hieron. Gundling Ius N. et Gent. Ital. 1714. Ephr. Gerhardi delineatio Iuris nat. sive de principiis Iusti Libri III. Ien. 1712.

genstande hat, zu denen der Mensch äußerlich nicht genöthiget oder gezwungen werden kann. Die verschiedenen Lehrer des Naturrechtes sind von jeher über den Erkenntnißgrund dieser Wissenschaft, in sofern derselbe allgemein seyn muß, nicht überein gekommen. Man sehe Thomasii institut. Iurisprudentiae divinae. L. I. C. I. et II. In den Kennzeichen und nothwendigen Eigenschaften eines allgemeinen Princips sind sie mehrentheils einig; welches aber eigentlich dieses Princip sey, darinne sind sie verschieden. Unter dessen kommen sie, welches das beste ist, bey der Voraussetzung des einen oder des andern in den Folgen sehr bald wieder mit einander überein, wenn sie nur nicht so ganz unzulängliche Grundsätze, wie z. B. aus den sinnlichen Trieben, wie Schmauß in seinen unterdrückten Dissertationen de iure naturali, annehmen. Man wird auch bemerken, daß viele nur den Worten nach von einander abweichen und eine genaue Zergliederung ihrer Begriffe zeigt am Ende ihre Uebereinkommniß deutlich. Aber auch hierinn hat die neueste Epoche der Philosophie durch Kant, großes Verdienst, indem nach ihm die Lehrer des Naturrechts diese Wissenschaft auf einen festen Grundsatz bauen konnten.

Da das Naturrecht eine philosophische Wissenschaft ist, so muß sein Grundsatz nicht allein wahr, einleuchtend, sondern auch dem Naturrechte allein eigen, und eine allgemeine Regel seyn. *) Und da dasselbe solche Rechte und Pflichten lehren soll, mit denen Zwang verbunden ist, so müssen mit seinem Grundsatze die sittlichen Bestimmungen über jeden Zwang begründet seyn. Nun

*) Koeler Exercitat. Iur. nat. §. 754 et 755. Schol. Vergl. Hufeland Lehrsätze des natürlichen Rechts. S. 38.

Nun wird jeder Mensch, der über sich und seine Bestimmung nachdenket, gar bald gewahr, daß ihm gewisse unverbrüchliche Gesetze obliegen. Durch sein eigenes Bewustsein erfährt er, daß der Begriff von Sollen würklich in ihm vorhanden ist, und dadurch wird er sich der nothwendigen Würksamkeit der praktischen Vernunft selbst bewust. Da nun aber die Unverbrüchlichkeit der Gesetze nicht auf ihrem Objecte, auch nicht auf ihrem Zwecke beruhen kann; weil eines Theils dieses nur Erfahrung lehren kann, wodurch aber weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit entsteht; andern Theils die Gesetze davon abhängen würden, ob der Mensch auch diese Zwecke begehrte, so kann jene Unverbrüchlichkeit der Gesetze nur allein von der Form der Gesetzmäßigkeit herzuleiten seyn, welche ihren Grund allein in der Vernunft hat, weil sie durch nichts anders als durch Vernunft entstehen kann. Und hierinne liegt zugleich der Grund, warum ein solcher Grundsatz allgemein seyn muß. Mithin ist die allgemein gültige Gesetzmäßigkeit die Form oder das Kennzeichen aller sittlichen Gesetze und der oberste Grundsatz derselben lautet so:

Die Vorschriften, die du dir selbst für deine Handlungen giebst (Maximen) sollen so beschaffen seyn, daß sie allgemeine Gesetze seyn können oder doch daß du wollen kannst, daß sie allgemeine Gesetze würden. Dieses ist fürs erste der Grundsatz aller Sittlichkeit.

Hieraus ergiebt sich der Grundsatz aller Rechte: Jeder Mensch hat ein Recht, alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemein gültigen Gesetzen gedacht werden muß. Oder, jeder Mensch hat ein Recht alles zu wollen,

wo-

womit die Würde der menschlichen Natur, die Persönlichkeit des Menschen, bestehen kann, wobey der Mensch nicht als Mittel zu etwas andern behandelt wird. Denn jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst. Dies macht den unbedingten Werth oder die Würde desselben aus. Jeder Andere muß es also als verboten ansehen nach allgemein gültigen Gesetzen, einen Menschen als ein bloßes Mittel und nicht als eine Person zu behandeln, und würde dadurch die Würde der menschlichen Natur verachten und seine eigene Würde verläugnen. Wollte man das Gegentheil dieses Gesetzes annehmen, so würde dieses der Vernunft gerade zu widersprechen.

Und hieraus fließt der Grundsatz aller Zwangsrechte: der Mensch hat das Recht seine und Anderer vollkommene Rechte durch Zwang zu erhalten. Oder, Jeder Mensch hat das Recht, seine und Anderer Menschen gesetzmäßige Freiheit durch Zwang zu erhalten. Denn jedes Vernunftwesen hat ein Recht der Persönlichkeit. Sollte dasselbe sich nach fremder Willkühr richten müssen, so würde es blos für Zwecke die Andere für sie gewählt hätten, da seyn, welches dem Sittengesetze widerspricht. Im Fall nun ein Mensch den andern an dem gesetzmäßigen Gebrauche seiner Freiheit hindern wollte, so würde er sich ein Recht über ihn anmaaßen, das ihm doch von der Natur nicht verwilliget werden konnte und, da er auf solche Weise ein vollkommenes Recht des Andern widerrechtlich antastet (wobey die Entwickelung des vollkommenen Rechtes und, daß der gesetzliche Gebrauch der Freiheit ein solches sey, vorausgesetzt werden muß,) so ist derselbe berechtiget eine solche Handlung mit Zwang zu verhindern. Dieses sind nur kürzlich die Nerven des Systems, deren weitere Ausführung und Verknüpfung man in folgenden Schriften

finden kann. Hufeland Lehrsätze des N. R. Kant Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. 81. Schmid Versuch einer Moralphilos. §. 119. 410 — 415. Fichte Vers. einer Crit. aller Offenb. N. A. §. 2. Reinholds Briefe Th. II. S. 199. Kant in der Berlin. Monatsschrift. Sept. 1793.

Betrachtet man diesen Grundsatz genau und vergleicht ihn mit den ehemals aufgestellten Grundsätzen: Lebe der Natur gemäs (naturae convenienter vive) kränke die Rechte der Menschheit nicht, beleidige Niemanden, laß Jedem das Seine (suum cuique) u. s. w. so wird man sie alle, recht verstanden, als eben so viele Folgen aus demselben herleiten können. Aus keinem von diesen aber wird so deutlich das Recht zu zwingen als aus dem angeführten hergeleitet werden können. (S. den Artik. Recht, vollkommenes.)

Hobbesius erklärte das natürliche Recht für ein Vermögen ohne äußern Widerstand zu handeln. *) Dieses wurde von einigen als ein Grund angenommen die Würklichkeit des Naturrechtes zu läugnen. Man schloß: Recht ist, was durch meine Kraft, der äußerlich nicht widerstanden werden kann, geschehen kann. Nun kann aber der äußerliche Widerstand größer oder kleiner seyn. Was mir also heute natürlich Recht ist, das kann zu einer andern Zeit nicht natürlich Recht seyn. Folglich giebt es kein natürliches Recht. Allein Hobbesius machte keinen hinlänglichen Unterschied unter der natürlichen Freiheit, und unter natürlichem Rechte. Dies, daß man durch seine eigene Kraft seine Rechte ausführt, ist

*) Elem. de Cive Hobbes. Cp. II. Ius naturae est potestas sine resistentia externa agendi.

ist eine Eigenschaft der natürlichen Freiheit. Es macht dasselbe aber noch nicht den ganzen Inbegriff der natürlichen Rechte aus. Sodann ist es falsch, wenn man sagt: Was ich ohne äußern Widerstand thun kann, das kann ich auch mit Recht thun. Denn das physische Vermögen, giebt nur dann erst ein Recht, wenn seine Ausübung sittlicher Weise möglich ist. Folglich ist eine solche Gewalt kein Recht und also auch kein natürliches Recht. Hobbesius betrachtete die Menschen als natürliche Feinde gegen einander, und brachte endlich die Regeln des Natur- und Völkerrechts als ein Resultat desjenigen heraus, was die Furcht und Nothwendigkeit, in Gesellschaft diejenige natürliche Sicherheit zu besorgen, welche man einzeln sich nicht verschaffen kann, gebietet. Er kam also zuletzt zu der Socialität wieder zurück. Am besten hat ihn Cumberland in seinem Tractat. de legibus nat. widerlegt, welchen Barbeyrac übersetzt und erläutert hat.

Es wird nicht überflüssig seyn, wenn wir hier die vornehmsten Formeln anführen, deren sich die vorzüglichsten Lehrer des Naturrechtes als Grundsätze dieser Wissenschaft bedient haben.

Die Stoiker sagten: lebe nach der Natur (Cicero de Finibus. V. 9. welchen Wilhelm Groot und andere beygetreten sind.) Wollaston in Del. Rel. Nat. und Aschleysykes in Exam. Prin. Rel. Nat. Folge der Wahrheit der Dinge. Bodin in Dissertat. de jure mundi. §. 6. Bequeme dich nach der Ordnung der Welt. Wolf und mit ihm Köhler und alle seine Nachfolger, der erste in allen seinen moralischen Schriften, und besonders in Institut I. N. §. 7. 11. 43. 44. Der andere in seinen Exercitat. §. 340. 342. Thue das, was dich und deinen Zustand voll-

vollkommener macht und unterlasse alles was dich und deinen Zustand unvollkommener macht. Darjes in Obseruat. I. N. XXXIII. §. 1. ff. Handle den Vollkommenheiten der Dinge gemäß. D. Thomas 1. 2. Q. XCIV. Art. 2. Thue das Gute und vermeide das Böse. Die Scholastiker: Thue das, was der Verbindlichkeit, die aus dem Wesen selbst fließt, entspricht und vermeide, was ihr entgegen ist. S. Soto de I. et Inj. L. 1. Q. 5. Art. 4. Suarez de L. L. II. C. 7. n. 5. welchem auch Hugo Grotius gefolgt ist, de I. B. et P 1. C. 1. §. 10 und 12. Melanchton El. Eth. doct. L. II. Ahme den Eigenschaften Gottes nach, welchem Sam. Rachelius in Iur. N. et G. Differt. 1. §. 30. und Osiander in Typ. Leg. nat. in Jäger Tract. de L. L. Q. 6. n. 9. und Röhrensee de Fundam. I. N, §. 7. gefolgt sind. Zentgrav De Orig. I. N. Art. 5. 9. Richte dich als Geschöpf, nach dem Schöpfer. Ben. Winkler III. 1. Liebe Gott, dich selbst und Andere gehörig; welchem Hugo de Roi diss. de eo quod justum. Tit. III. § 5. Hedinger Conspect. Nat. Iurirps und andere gefolgt sind. Heineccius I. §. 79. 93. erläutert den Grundsatz: Miß alle Pflichten nach dem Verhältniß der Welt ab, welches schon Epiktet in Enchir. vorträgt, Sam. von Cocceji Diss. XII. ad Grot. §. 50 — 53. Gieb jedem was ihm gebührt. Thomasius I. VI. 21. 24. Suche die wahre Glückseligkeit zu erlangen. Die Epikurer: Erhalte dich selbst; denke auf deinen Nutzen. Horaz 1. Sat. III. 98. S. Cicero de offic. III. §. 5. f. Diesem haben Hobbes (1. 7. und 10. 11. 2.) Scharrok de offic. C. 1. §. 3. und andere beygestimmt. Puffendorf: Lebe gesellig. S. I. N. et G. II. III. §. 10 ff. §. 15. 19. vergl. Cicero de off. 16. Kumberland 1. 4. Befördere das Wohlwollen Aller gegen Alle. Struve, Recher-

 che

che nouvelle de l'Origine du Droit de la nature: Trage zur Dauer des menschlichen Geschlechtes aus allen Kräften bey. Ephr. Gerhard de I. N. L. 1. C. 9. §. 19. Gundling (I. N. et G C. 11. §. 18. Beyer (Del. Iur. div. C. 9. §. 22.) Thue nichts, was die Vollkommenheit Anderer oder den äußerlichen Frieden stöhrt. Höpfner: Entziehe Niemanden etwas von seinen Vollkommenheiten, oder beleidige Niemanden. Naturrecht S. 26. welcher vielen Andern und ihm wieder viele andere gefolgt sind. Auf Triebe bauten das Nat. Recht. Klaproth, (Grundriß des Rechts d. N.) Schmaus, (neues Syst. des Rechts d. N.) Hommel, (Ius mundi universale.) Rousseau (Emile.)

Unter der ganzen Menge dieser angeblichen Grundsätze, ist der letztere, welcher untersaget Unrecht zu thun, noch der adäquateste; weil er sich ganz eigentlich auf Zwangsrechte und Zwangspflichten bezieht, als von welchen das Naturrecht im engsten Sinne nur allein handelt. Die übrigen erstrecken sich theils weiter und können, als wahre Sätze, auf alle Arten der Pflichten angewendet werden, und sind mithin nicht als einheimische im Nat. Rechte anzusehen, theils sind sie als Grundsätze unerweißlich, theils gar falsch. Einige haben principium cognoscendi mit principio fiendi und essendi verwechselt.

Klassische Schriften der Neuern über diese Materie sind: Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8. Sulzers Versuch einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterscheiden, in seinen vermischten Schriften Leipz. 1777. Gänz über den Ursprung und die obersten Principien des Rechts. — Berlin. Monatsschrift 1791 April. Schaumann de Principio juris nat. Hall. 1791. 8. Löbel über den Begriff und die Hauptgrundsätze des Rechts.

Diejenigen, welche mit den sceptischen Moralisten alle moralische Unterschiede bezweifeln, haben die Möglichkeit des Naturrechts bestritten, wobey es freilich darauf ankommt, was man für einen Begriff von dieser Wissenschaft zum Grunde legt. Wenn man z. B. mit dem Carneades schließt: Alle Menschen und alle beseelte Wesen, werden von Natur angetrieben, so zu handeln wie es ihr Interesse oder Nutzen erfordert; also giebt es kein natürliches Recht. *) Oder wenn man mit Machiavell das Naturrecht erklärt, daß es weiter nichts sey, als eine vorgefaßte Meinung der Menschen, über das, was angenehm und unangenehm sey **) so ist nichts leichter, als seine Möglichkeit als allgemeine und nothwendige Wissenschaft zu bestreiten. Oder wenn man mit Andern annimmt, daß durch den Fall die Natur des Menschen dergestalt verändert worden sey, daß er nur zum Bösen durch seine Natur getrieben werde. ***) Allein dafür sind auch alle diese Hypothesen falsch. Davon abgesehen, daß sie alle zu einem Princip des natürlichen Rechts nicht tauglich sind, welches sie auch nicht seyn sollen, weil die Gegner dasselbe gänzlich bestreiten, so sind die Folgen die daraus gezogen werden wollen unstatthaft. Denn was das erste betrifft, so ist es Wahrheit, daß die Menschen natürlicher Weise dasjenige begehren was ihnen nützlich ist, dieses ist Geheiß des Triebes; aber Triebe enthalten keine Imperative, kein Sollen, und so lange der Mensch seinen Trieben blos folgt, ist sein Thun von

*) S. Grotius I. B. et P. Prolegm. §. V. seqq. Cocceji additament. et Observat. ad h. l.

**) Machivell. Disput. L. I. C. 2.

***) Homberg de lege aeterna.

von den Würkungen des Thieres nicht unterschieden. Als ein Vernunftwesen beurtheilet er das Nützliche nicht blos nach den Eingebungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern sein höheres Begehrungsvermögen sagt ihm, unter Leitung seiner praktischen Vernunft, was wahrhaft nützlich ist und darum immer begehret werden muß. Man muß daher unterscheiden, wie der Mensch gewöhnlich ist, und, wie er seyn soll, nach Gesetzen der Vernunft. Unter der Aufsicht dieser Gesetze wird das Schwankende des sinnlichen Begehrungsvermögens, das sich blos nach der Convenienz, nach Zeit und Umständen richtet, gänzlich aufgehoben und der Wille auf das wahrhaft Gute allein gerichtet. Und eben hierdurch fällt auch die noch seichtere Behauptung des Machiavells über den Haufen. Wer das Naturrecht blos auf Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen gründet und mithin die Sinnlichkeit in Sachen des Guten und Bösen, des Rechts und des Unrechts, zum Richter machen will, der giebt zu erkennen, daß er gar keine Begriffe davon hat. Ueberhaupt folgt weiter nichts aus jener Behauptung, als daß die Menschen ihren wahren Vortheil öfters verkennen und verfehlen. Dies hat Niemand geläugnet. Was endlich das Dritte betrift; wie folgt daraus: die menschliche Natur ist nach dem Fall verdorben, — Also ist gar nichts, wornach der Mensch zu trachten habe; ist er darum durch seine Natur gänzlich unvermögend Recht zu thun und Recht zu erkennen? Wenn das ist, so ist auch alle Religion überflüssig. Denn was helfen alle Vorschriften derselben, wenn der Mensch doch bey alle den bessern Vorschriften durch seine Natur verhindert wird, sie zu befolgen? Eben deswegen, weil der Mensch wenn er seiner Sinnlichkeit folgt, seiner eigenen vernünftigen Natur entgegen arbeitet, ist ihm ein besseres Gesetz ins Herz geschrieben, wodurch er die Sinnlichkeit

keit

keit einschränken soll zum Vortheil der Sittlichkeit und der reinen praktischen Vernunft. Es ist ganz etwas anderes, zum Bösen geneigt seyn, um wiederum etwas anderes das Böse müssen thun. Welche Vernunft mag sich wohl das Gesetz vorschreiben: Thue das Böse wozu deine verdorbene Natur geneigt ist und meide das Gute das dir das Sittengesetz gebietet?

Aber man gehet noch weiter. Man sagt, die Verschiedenheit der Menschen, in Absicht der Moralität einzelner Handlungen, die Streitigkeiten der Sittenlehrer untereinander über die ersten Gründe des Rechts und der Sitttlichkeit, die Verschiedenheit der Gesetze in verschiedenen Ländern, sind ein Beweis, daß es kein allgemein anerkanntes Gut gebe und daß gar nichts sey wornach der Mensch zu trachten habe. Was in dem einen Lande für unschuldig oder lobenswürdig gehalten wird, sieht man in dem andern als ein abscheuliches Verbrechen an. Die Erklärung dessen, was Diebstahl, Mord oder Verrätherei heißen soll, sind in den Gesetzen verschiedener Länder verschieden. Ein Mensch hält das für gut, was der Andere für ein Uebel hält. Oder einer verlangt das als eine Gunstbezeugung, was der andere als eine Beleidigung ahnden würde. Auch in den Folgen einer Handlung giebt es keine, über die es nicht widersprechende Meinungen der Menschen gäbe, selbst nicht wenn diese Folgen Leben und Tod sind. Der Vater unter den Esquimaux verlangt es in einem gewissen Alter, daß seine eigenen Kinder ihn umbringen sollen. In Europa wünscht eine Wittwe, daß ihr verstorbener Mann ihr einen guten Wittwengehalt ausgemacht habe; in Indien will sie auf seinem Scheiterhaufen verbrannt seyn. Und eben deswegen wird Lob und Tadel verschiedentlich ausgetheilet, Verdienst und Schuld verschiedentlich geschätzt u. s. w. *)

Al-

*) Helvetius sur l'Esprit. Hume Vers. Heiur. Home G. d. M

Allein alles dieses beweist weiter nichts, als dies, daß die Menschen durch Gewohnheit, Aberglauben und Vorurtheile zu dieser Verschiedenheit veranlaßt werden können, und daß sie in einzelnen Fällen durch mancherley Betrachtungen geleitet werden, eine Sache zu billigen oder zu mißbilligen und beweiset als Faktum betrachtet, das Dasein der praktischen Vernunft, ob sie gleich in der Anwendung auf besondere Fälle aus Mangel an Einsichten eine falsche Anwendung davon machen können. Sie entspringt nicht aus Verschiedenheit der Meinungen oder Erfahrungen in Absicht der Natur guter und böser Neigungen und Gesinnungen. Darinne kommen alle Menschen überein, daß Wohlwollen und rechtschaffene Handlungen gut, boshafte hingegen bös sind und schlechte Gemüthszustände ankündigen und wenn man dagegen Beyspiele einiger Mensche, die der gegenseitigen Meinung sind, anführen wollte: so würde Jeder einzelne durch seine eigene Erfahrung den Irrthum verbessern können.

Man schließt zu viel, das heist gar nichts, wenn man von der Verschiedenheit der Meinungen der Sittenlehrer den Gesetzgeber auf den gänzlichen Mangel dessen was von Natur recht und gut ist den Schluß macht. Mit eben der Befugniß würde man auch sagen müssen: Es hat von je her Irrthümer und Vorurtheile unter den Menschen gegeben, selbst Philosophen haben sich mit jeder neuen Secte widersprochen — also giebt es gar keine Wahrheit. So inconsequent dies seyn würde, so inconsequent ist auch das erstere.

Die Verschiedenheit entspringt aus drey verschiedenen Ursachen. Aus der Verschiedenheit der Fälle, aus der Verschiedenheit des Wunsches derjenigen, welche die äußere Handlung angeht, und aus der Verschiedenheit der Auslegung. Setzt man hierzu noch die Religion und

und die politische Verfassung verschiedener Völker, so lassen sich alle jene Antithesen und Paradoxa erklären, welche man als eben so viel Beweise fürs Gegentheil anführet. Man weiß, daß Aberglaube alles über die Gemüther der Menschen vermag. Wenn Handlungen den Anstrich von gottesdienstlichen Gebräuchen durch die Sanction religiöser Gesetze erhalten, so verlieren sie alles, was wir Andern an ihnen grausam finden, ja sie werden sogar bey solchen Völkern verdienstlich. Die Religion der Esquimaux macht es Kindern zur Kindespflicht ihren Vater in einem gewissen Alter todt zu schlagen. damit er nicht von ihren Feinden gefangen und elendiglich zu Tode gemartert werde. Ein gleiches fordert die Religion der Indianer von der Wittwe, welche sich auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes muß verbrennen lassen; verspricht ihr aber dafür eine weit größere Seligkeit, daß sie also weiter nichts thut, als nur einen vortheilhaftern Tausch trifft. Wüsten wir also immer die Religion und die Sitten eines Landes auszulegen und verfehlten gemeiniglich nicht den Sinn von den Gesetzen und Sitten anderer Nationen und Stände, so würden nicht allein alle diese Verschiedenheiten sich auflösen lassen; sondern wir würden uns sogar wundern wenn es anders wäre.

Was will man endlich mit dem positiven Rechte und mit den positiven Gesetzen machen, wenn man kein natürliches Recht anerkennet? Beym Lichte besehn, ist dasselbe doch weiter nichts, als Naturrecht nur mehr bestimmt durch die Umstände unter welchen sich ein Volk befindet. Jedes positive Gesetz muß doch einen Grund haben, wenn es nicht von der bloßen Willkühr des Gesetzgebers abhängen soll. Nun kann man aber von Grund zu Grund nicht ins unendliche fortgehn, und muß zuletzt auf einem solchen Grunde anlangen,

langen, welcher der letzte ist. Wo sollen wir aber diesen finden, wenn es nichts giebt, was durch die Natur recht oder unrecht ist? Und so mag Cicero noch immer Recht haben, welcher in seinen Büchern von Gesetzen schon sagte: repetam stirpem juris a natura.

Da das Naturrecht aus Principien bestimmt, in wie weit dem Menschen äußerlich verstattet werden müsse, seine Freiheit zu gebrauchen, und in wie weit die Freiheit eines jeden durch die Freiheit der übrigen durch Zwang eingeschränket werden könne; so bestimmt dasselbe nicht, was einer überhaupt moralischer Weise thun dürfe, sondern nur, was er thun darf, ohne daß andere ihn zwingen dürfen das Gegentheil zu thun. Hierdurch ist zugleich die Grenze der Sittenlehre von dem Rechte der Natur bestimmt. Diese bleibt, wenn man auch schon das Naturrecht als einen Zweig der Moral ansieht, wie einige, nicht ohne Grund, gethan haben.

Ehe wir diese Materie verlassen, müssen wir noch einige Gründe anführen, deren sich verschiedene Lehrer des Naturrechtes, die Würklichkeit dieser Wissenschaft zu beweisen, bedienet haben.

So wie zuvor die Gegner des Nat. Rechts auf die Verschiedenheit der Meinungen der Menschen und Völker über das, was recht und unrecht ist, und deswegen die Würklichkeit dieser Wissenschaft bestritten; so berufen sich seine Freunde auf die allgemeine Uebereinstimmung der Völker über eben diese Sache. Andere berufen sich auf angebohrne Begriffe vom natürlichen Gesetze; wieder andere nehmen die natürliche Neigung der Menschen, einander zu schaden, zu Hülfe und schließen daraus, daß sie durch natürliche Gesetze in Schranken gehalten werden müsten; noch andere berufen sich auf Gott,

Gott, als welcher um seine Zwecke zu erhalten, den Menschen gewisse Gesetze habe geben müssen; oder weil er die ganze Natur unter die Aufsicht gewisser Gesetze gegeben habe, so sey dieses bey dem Menschen, als der Krone seiner Schöpfung noch gewisser zu vermuthen.

Das Unzulängliche aller dieser Gründe leuchtet von selbst ein. Denn was erstlich die Uebereinstimmung der Völker betrifft, so kann sie einmal nicht hinlänglich bewiesen werden, weil es Erfahrungssache ist und sehr oft ist ein großer Theil der Menschen über die schändlichsten Sachen einstimmig gewesen. Sodenn, wenn sie auch erweißlich wäre, so kann dieses, als Erfahrungssache weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit geben, ohne welche keine Wissenschaft möglich ist; und dann müste auch erst untersucht werden, aus welchem Grunde die Menschen übereinstimmen müsten. Was zweitens die angebohrnen Begriffe betrifft, so sind sie seit Locke hinlänglich widerlegt, und wenn man sie auch zulassen wollte, so ist doch ihre natürliche Verbindungskraft noch nicht hinlänglich erwiesen. Wenn man drittens mit Hobbes (De Cive. 1, §. 4.) seine Meinung auf das Vermögen zu schaden stützt: daß alle Menschen im Stande der Natur den Willen zu beleidigen haben: so ist fürs erste dies nicht erweißlich; Zweitens verwechselt man die Veranlassung zu Gesetzen, mit ihrer natürlichen Nothwendigkeit, und beweißt ihre Würklichkeit daraus so wenig, daß vielmehr Andere daraus geschlossen haben: Wenn der Mensch die Natur zu schaden besitzt; so würde er, wenn er schadet der Natur gemäß leben, wie der Wolf, wenn er das Lamm, oder der Geier, wenn er die Taube zerreißt. Daraus würde weiter folgen, daß sowohl Horaz, wenn er sagt: Du must gestehen, daß das Recht aus Furcht vor der Ungerechtigkeit er-

erfunden worden sey (Sat. III. v. 112.) als auch Spinoza, welcher sagte: Alles können die Menschen mit Gewalt, aber nicht alles mit Recht thun, (Politic II. §. 4 ff.) recht haben würden. Und wenn man viertens sich auf Gott beruft; so fragt sichs, wo er diese Gesetze bekannt gemacht habe und ob sie es alle sind? Beruft man sich hier auf irgend eine statutarische Religion; so sind es keine natürlichen Gesetze mehr, sondern positive göttliche. Es bleibt also weiter nichts übrig, als Bekanntmachung durch Vernunft des Menschen. Der Mensch wird sich der nothwendigen Würksamkeit seiner praktischen Vernunft bewust und hierdurch zugleich, daß ihm gewisse unverbrüchliche Gesetze obliegen. Durch die praktische Vernunft, welche jedem Menschen beywohnet, wird er sein eigener Gesetzgeber, welche Gesetze deswegen allgemeine natürliche Gesetze genannt werden, weil praktische Vernunft das Eigenthum jedes Menschen ist und darum ihre Gesetze allgemein verbündlich seyn müssen.

Naturstand.

Anthropol. u. Nat. Recht.

Das Wort, Naturstand, nimmt in der Anthropologie oder in der natürlichen Geschichte der Menschheit eine andere Bedeutung an, als im Naturrechte. Wir wollen die letztere, da sie mit dem nächst vorhergehenden Artikel genau zusammenhängt, zuerst nehmen. Und da setzt man den Naturstand entgegen dem bürgerlichen, und versteht darunter den Inbegrif der rechtlichen Beziehungen, welche dem Menschen außer dem Staate zukommen. Wenn man daher sich eine Wissenschaft denkt, welche die Rechte, besonders die Zwangsrechte des Menschen im Naturstande lehrt, so

ist dies Naturrecht im engern Sinne. Man hat diese Absonderung in Gedanken gemacht, ob wir gleich die Menschen jetzo fast überall in Staaten antreffen, und hat den Menschen fürs erste außer dem Staate betrachtet und die Rechte untersucht, welche ihm in diesem Zustande zukommen müssen, weil sie einen großen Einfluß auf seine Rechte nach Errichtung der Staaten haben. Sodann läßt man diejenigen Rechte folgen, welche ihm aus der Bestimmung, als Bürger eines Staats zu kommen. Die Lehre welche die Rechte erklärt, die der Mensch im Naturzustande ursprünglich, ohne daß er besondere Handlungen unternimmt oder solche vorausgehn, heißt das absolute oder ursprüngliche Naturrecht, (Ius naturae absolutum, primarium, connatum.) Dasselbe wird lediglich durch das Sittengesetz begründet. Hingegen die Lehren von denjenigen Rechten, die der Mensch im Naturstande erwerben kann nebst der Art sie zu erwerben, wird das hypothetische oder erwerbliche Naturrecht genannt. (Ius naturae hypotheticum, secundarium, adventitium, acquisitum.)

Hiervon aber ist die anthropologische Bedeutung dieses Wortes gänzlich unterschieden, Man hat es auch genannt den primitiven Stand der Menschheit; den Stand der Kindheit des menschlichen Geschlechts. Das menschliche Geschlecht ist anzusehen als Ein großes Faktum, welches in einer Reihe auf einander folgender Generationen besteht, so weit als es durch Geschichte bekannt und gegeben ist. Die mancherley Veränderungen, denen dasselbe von seinem ersten Ursprunge an, bis auf gegenwärtige Zeit unterworfen gewesen ist, und welche sich aufs Ganze erstrecken, machen seinen Zustand aus. Ob man sich nun gleich diesen Zustand, so wie er jetzo ist, ganz und in einer un-

ununterbrochenen Kette vorstellen kann; so hat doch derselbe nicht auf einmal so existirt, sondern die verschiedenen Veränderungen wurden nach und nach von einander abgelößt, und giengen mit der Zeit in gleichen Schritten. Es war also ein beständiger Fortgang oder Uebergang von einer Veränderung zu der andern, und das erste Glied in dieser Kette war der Anfang von seiner stufenweis auf einander folgenden Policierung. Den Menschen also in seinen primitiven Stande suchen, heißt, nach den ersten Anfängen seiner stufenweis aufeinander folgenden Policierung fragen. So, wie man etwa in der Mathematik die Entstehung einer Linie aus der Fortbewegung eines mathematischen Punktes, aus Linien Flächen und aus Flächen Körper entstehen läßt, deren Uranfang zuletzt der Punkt ist; so suchte man zu der Fortbildung des Menschen einen solchen ersten Zustand, in welchem die Kunst ihre Hand noch nicht an ihn gelegt hatte, und in welchem er sich befand, wie er aus der Hand der Natur gekommen war. Da aber hier die Geschichte schweigt, so existirte ein solcher Natursohn sonst nirgends, als in der Idee der Philosophen uud war weiter nichts als Idee, deren Original man in der würklichen Welt nicht aufweisen konnte. Man suchte dieselbe, so gut als möglich, durch reizvolle Bilder auszuschmücken und für die Einbildungskraft wahrscheinlich zu machen, daß man zum wenigsten an der Möglichkeit eines solchen primitiven Standes nichts auszusetzen hatte, damit man nun in der Folge von diesem Punkte aus die natürlichste Geschichte des Menschen beginnen konnte; ob sichs aber wirklich so verhalten habe, blieb dabey immer noch ungewiß.

Das Schwere und dabey Trügliche in dieser Sache war, daß man sich in Gedanken an den Platz des primitiven Menschen setzte und nachdem man untersucht

zu haben glaubte, was wir für eine Rolle in diesem Zustande würden gespielt haben, daß man schloß, die Natur würde mit jedem andern diesen Weg gleichfalls haben machen müssen. Dabey that man immer Seitenblick auf das, was man in dem Fortgange der Cultur des Menschen hätte erklären wollen und — unser Natursohn muste nun so ausfallen, wie sich hernachmals dieser Fortgang am natürlichsten erklären ließ. Nicht zu gedenken, daß man auf solche Art schon in den primitiven Menschen dasjenige, als ein Saamenkorn, hineintrug, woraus man die Frucht im cultivirten Stande wahrgenommen und solcher Gestalt ihr Entstehen daraus erklären konnte; so war dieses Verfahren auch deswegen trüglich, weil es uns in dem gegenwärtigen Zustande der Cultur so schwer, ja wohl gar unmöglich ist, uns so ganz mit einem primitiven Menschen oder mit einem bloßen Natursohne zu identificiren, daß man nicht einiges, wovon man nicht merkt, daß es die Kunst gethan hat, mit in jenen ersten Zustand hinüber nehmen, oder etwas, was doch Natur ist, umgekehrt zur Kunst rechnen sollte. Sodann hat jeder von den Schriftstellern sein einheimisches System und gewisse Lieblingsideen, welche er bey der Beschreibung seines Natursohns berücksichtiget und man ist ungewiß, ob man nicht so verschiedene Natursöhne zu Gesichte bekommt, als Philosophen darüber gedacht und geschrieben haben. Bey dem einem ist er der gröbste Egoist, ein Feind Aller, und der primitive Stand selbst nichts anders als ein Stand der Feindseligkeit des einen, gegen Alle, wie Hobbesius glaubt. *) Wir wollen eben nicht behau-

*) S. Hobbes Leviathan Th. 1. K. 13. Platner vertheidigt ihn. S. philos. Aphorismen. S. 118. erste Ausg. vergl. Mosheims Anmerk. zum Cudworth in Syst. intellect.

haupten, daß Hobbesius die geselligen Neigungen der Menschen geläugnet habe; aber übersehen hat er sie doch, oder dieselben nicht mit in Rechnung genommen, wenn er von den primitiven Menschen redet, da sie doch eben so gut, als die selbstischen Neigungen mit in Anschlag gebracht werden müsten, die von gleichem Alter sind. Es kommt hier nicht darauf an, was Hobbesius durch sein System bezweckte; sondern mit welcher Unpartheilichkeit er das Bild des primitiven Naturstandes entworfen. Obgleich nicht erweißlich ist, daß erst in der bürgerlichen Verfassung die Streitigkeit der Menschen entstanden und mithin auch die feindseligen Neigungen; so kann man doch mit gleichem Rechte behaupten, daß die feindseligen Neigungen nicht früher erwachet sind, als die friedfertigen, ja, daß diese vielmehr jenen vorhergegangen seyn müssen, indem der Mensch erst Erfahrung von Feindseligkeit machen muste oder von Beleidigung, ehe er sich als einen Feind von Wesen seiner Art erklären konnte. Auf der andern Seite möchte ich aber auch nicht jene Furchtsamkeit vertheidigen, welche Montesquieu und Rousseau dem Menschen im Stande der Natur zuschreiben. *) Hobbesius bearbeitet seinen primitiven Menschen auch mehr von Seiten seiner Sinnlichkeit, als von Seiten seiner Vernunft und seiner vernünftigen Triebe. Bey dem andern ist der Mensch von Natur ein blos sinnliches Wesen, von Natur ungesellig; seine Vernunft ist eine Würkung der bürgerlichen Gesellschaft und so wie diese, eine Entfernung des menschlichen Geschlechts von dem ursprünglichen Stande der Natur. Er stellet seinen Menschen für sich hin, zieht ihm alles dasjenige aus, was er durch den gesellschaftlichen Umgang mit an-

*) Montesquieu Esprit des Loix L. I. Chap. II.

andern Menschen sich erworben hat; indem er diesen als den Quell alles seines jetzigen Verderbens ansieht, und dieses thut er so lange, bis sein Mensch verschwindet, und er einen Wilden erblickt, der wenig mehr als blos Sinnlichkeit, diesen führt er, um ihn glücklich zu machen, unter einen Eichbaum in seinen primitiven Stand zurück, lehrt ihm hier sein Futter suchen und mit seiner Hand aus der Quelle sein Wasser schöpfen, und dies alles aus dem herzlichen Wunsche, die Menschen bald glücklich und zu harmlosen Geschöpfen zu machen. Es ist merkwürdig daß dieser Schriftsteller bey alle dem diesem seinen Menschen noch das Gesetz vorschreibt: Befördere dein Wohl mit so wenig Schaden deines Nebenmenschen, als möglich. *) Ein Dritter setzt den Menschen durch die Eingebung seiner Launen von seiner Würde herunter, nimmt ihm so lange alles Gute und Schöne und pflanzt dafür alle Häßlichkeiten und Laster in seine Natur, bis nichts mehr und nichts weniger übrig bleibt, als ein Schwiftischer Yaoho — eine Zusammensetzung von den grösten Lastern. (S. Schwift in Guillivers Reisen. „Nur ein Herz wie das seine, sagt Wieland, konnte diese Rache an der menschlichen Natur nehmen." (S. Beyträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Herzens aus dem Archiv der Natur. Th. II. 31. 19.)

Iselin und Platner verfahren philosophischer. Sie legen die natürliche Geschichte des Menschen zum Grunde und setzen ganz richtig voraus, daß die Natur des Menschen in dem primitiven Stande die nehmliche war, die sie noch jetzt ist. Da war nun der Mensch von der Natur mit gewis-

*) Rousseau sur l'origine et les fondem. de l'Inegalité P. I. p. 14. Ihn hat Iselin, Geschichte der Menschheit. S. 141. und Reimarus in seiner Natürl. Rel. wiederholt.

wissen Fähigkeiten, Talenten, Anlagen und Trieben versehen. Mit diesen mächtigen Triebrädern überließ sie nun den Menschen seinem eigenen Gange, außer daß sein großer Urheber gewisse Dinge auf seinen Weg hinlegte mit denen er sich zur Befriedigung seiner Triebe befassen mußte. Aus den natürlichen Trieben, der Subsistenz, der Paarung, der Fortpflanzung; der Geselligkeit u. s. w. entstunden für ihn gewisse Bedürfnisse, zu deren Befriedigung er die Mittel aufsuchen muste, um seinen Verstand zu brauchen. Da aber anfänglich seiner Bedürfnisse zu wenige waren und er die Mittel sie zu befriedigen nicht weit suchen durfte, da sie die Natur auf seinen Weg hingelegt und er sie nur ergreifen und anwenden durfte; seine Erkenntniß aber noch zu eingeschränkt war, um sich mehrere Bedürfnisse zu machen, als er Mittel dazu in Händen hatte; so wird er in diesem Stande mehr angenehme als unangenehme Empfindungen gehabt haben. Seine mäßige Lebensart entfernte von ihm viele Uebel, Die Sorge wegen der Zukunft, war, wegen Ueberfluß im Schooße der Natur nicht zu fürchten. Der Anblick von Wesen seiner Art war ihm eine unerschöpfliche Quelle von Freuden. Es erwachten die geselligen Neigungen, und die zärtlichen Neigungen zwischen Eltern und Kindern; und es wurden durch diese Gefühle nach und nach seine Einsichten erweitert. Die Einbildungskraft muste unter allen seinen Vermögen zuerst anwachsen. Daher ein Verlangen nach Dingen die die Sinne reizen. Daher sein Urtheil von dem Werthe der Dinge. Daher viele Vorurtheile, Leichtglaubigkeit und Aberglauben u. s. w. *) Alles die-

*) S. Iselin Geschichte der Menschheit. S. 140. Home Geschichte der Menschheit. vergl. Platners Aphorismen. II. Th. S. 126.

dieses wird dadurch noch wahrscheinlicher, wenn man aus der Geschichte einiger uncultivirten Völker einen ähnlichen Zustand derselben bemerket. Absolute Wahrscheinlichkeit mögen wir diesem Gemählde wohl nicht absprechen. Allein, von welchem Naturmenschen ist denn hier die Rede? Von einem gebohrnen? Oder von den allerersten ursprünglichen, nicht gebohrnen, sondern aus einem Stoffe der frühern Materie erschaffenen Naturmenschen? Im ersten Falle war er der Lehrmeisterin Natur nicht so ganz allein überlassen; sondern, mit seiner Geburt trat er sogleich in den geselligen Stand, und Erziehung und Unterricht hatten sogleich Antheil an seiner Bildung, wie dieses noch immer der Fall bey unsern Kindern ist. Da nun Unterricht und Erziehung schon nicht mehr Natur allein, sondern Kunst in Verbindung der Natur ist: so muß ein solcher Naturmensch immer anders und anders ausfallen, wenn seine erste Erziehung anders ist. Dazu kommt daß der Zustand eines solchen lange derjenige nicht ist, wie bey dem allerersten nicht Gebohrnen. Dieser muste mit vollkommen ausgebildeten Organen und Kräften seiner Natur versehen seyn und vieles besitzen, das sich der als Kind gebohrne allererst erwerben muß, weil außer dem sein Fortkommen nicht begreiflilich gewesen seyn würde. Ist aber die Rede von diesen, so ist es trüglich sich mit demselben zu identificiren und gleichsam zu sagen, wie es uns zu Muthe gewesen oder wie wir es gemacht haben würden, wenn wir an seiner Stelle gewesen wären. In einem philosophischen Romane, wie Wielands Beyträge zur Geschichte des menschlichen Herzens, mag es dem Dichter wohl vergönnet seyn, einen Trieb des Menschen nach dem andern, bey seinem mexicanischen Jünglinge, (welcher dort den Wielandischen Naturmenschen vorstellet) nach Belieben erwachen zu lassen, und die Fortlei-

tung und darauf folgende Entwickelung desselben für die Einbildungskraft ästhetisch wahrscheinlich zu machen; wer wird dieses aber für Würklichkeit nehmen? Außer der vollkommenen Ausbildung seiner Organen, müssen wir den allerersten Menschen auch gewiß mehr Verstand zutrauen, als unsern neugebohrnen Kindern, theils, weil bey Kindern die noch unvollendete Organisation, ein Hinderniß ihres bessern Verstandsgebrauchs ist, da die Seele gleichsam mit dem Körper allererst auswächst, welches bey dem ersten Menschen nicht war; theils, weil seine vollkommene körperliche Stärke und ausgebildete Organisation, bey einem noch kindischen Verstande eine Disproportion und unharmonisches Ganzes gewesen seyn würde, welches er nach Absichten der göttlichen Weisheit nicht seyn konnte und, weil diese volle Stärke seines Körpers ohne angemessenen Gebrauch seines Verstandes ihm mehr schädlich und ein Schwerd in der Hand eines Rasenden gewesen seyn würde; theils weil die Anerschaffung dieses reifen Verstandes kein größeres Wunder war, als die Anerschaffung seiner vollkommenen Menschenorganisation, und wer das letztere einräumet, wird das erstere auch verwilligen müssen. Mithin kann uns der allererste ursprüngliche Mensch auch nicht als Original dienen, von ihm das Gemählde eines Naturmenschen zu entlehnen.

Es ist und bleibt also der primitive Naturstand des Menschen eine bloße problematische Idee. Man denkt sich denselben in der Mitte, zwischen den thierischen und zwischen dem Stande der Wildheit und Barbarey, aber auch noch als unterschieden von dem cultivirten Zustande des Menschen in der bürgerlichen Verfassung. Da nun aber die Natur dem Menschen nicht sprungsweise alle die Vollkommenheiten mit einem Male ertheilen konnte, welche ihm in der Folge

Er-

Erfahrung, Unterricht und Kunst gegeben haben, sondern ihm allmählig, wiewohl auf gleichem Wege zur Vollkommenheit führte; so hat man, um diesen Gang auszuspähen, ihn zuerst den Zustand der Kindheit des menschlichen Geschlechts, dann den Stand der Barbarey und Wildheit durchlaufen lassen, bis er aus eigener Einsicht und Erfahrung den Stand der bürgerlichen Verfassung, worinne wir ihn jetzt erblicken, als den zuträglichsten für Leben und Eigenthum erwählen muste. Um also in diesem Fortschreiten irgendwo einen Anfang zu finden, suchte man ihn zuerst in dem Stande der Kindheit des menschlichen Geschlechts als dem primitiven Stande der Natur. Um sich also etwas bestimmtes bey diesem Worte zu denken, so war es eigentlich kein Uebergang in einen entgegengesetzten, sondern ein bloßer Fortgang in dem nehmlichen Stande, nur daß der Mensch hier von dem bloßen Gesetze seiner Triebe, insonderheit aber des vernünftigen Triebes nach fortschreitender Vollkommenheit beherrschet wurde, ob er gleich das, was für ihn Vollkommenheit war, in diesem kindlichen Alter, mehr nach Gründen der Sinnlichkeit als der Vernunft beurtheilte.

Wenn Kant sagt: das Ganze des Menschengeschlechts ist eine nach- und neben einander existirende Menge von Personen, die das friedliche Beysammensein nicht entbehren und dabey dennoch einander beständig widerwärtig zu seyn nicht vermeiden können; folglich eine durch wechseitigen Zwang, unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen, zu einer, beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Coalition, in eine weltbürgerliche Gesellschaft (cosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen: so ist dieses nicht sowohl eine Bestimmung des

Naturstandes, als vielmehr des Charakters der Gattung. *)

Naturwissenschaft, reine.

Metaph. und crit. Philosophie.

Reine Naturwissenschaft hat es mit Erkenntniß der Gegenstände der Natur a priori zu thun. Eine systematische Erkenntniß der Gesetze der Natur heißt überhaupt Naturwissenschaft; und in wiefern diese Erkenntnisse reine Erkenntnisse a priori sind, ist es reine Naturwissenschaft oder Metaphysik der Natur. Kant war der erste, welcher nicht allein in der Critik der reinen Vern. die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft zeigte; sondern auch selbst diese Idee realisirte und reine Naturwissenschaft darstellte, nemlich nur dadurch, daß die Natur ein Inbegrif von Erscheinungen ist (kein Ding an sich) die sich nach den nothwendigen Bedingungen unserer Sinnlichkeit und den nothwendigen Formen unseres Verstandes, die uns deutlich gegeben sind, richten und durch sie bestimmt seyn müssen. Ihre Grundsätze erstrecken sich aber nicht weiter, als auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung d. i. auf Erscheinungen. Dadurch unterscheidet sie sich deut=

*) Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Etwas dem Aehnliches hat schon Hobbes gesagt: „Quanquam autem tempus nunquam fuerit, in quo unusquisque unius cujusque hostis erat, Reges tamen et Personae summam habentes potestatem, omni tempore hostes inter se sunt, Semper enim alii aliis suspecti sunt, more stantes gladiatorio, armis oculisque intentis i. e. castellis et praesidiis ad confinia collocatis et exploratoribus in hostico latantibus, quae est conditio belli. Leviath. C. XIII. p. 68.

deutlich von der gewöhnlichen Physik. Diese setzt Erfahrung voraus und bekümmert sich um die Möglichkeit derselben gar nicht; die reine Naturwissenschaft hingegen gründet sich lediglich auf diese Möglichkeit und schöpft daher als Wissenschaft ihre synthetischen Grundsätze. Die nothwendigen Bedingungen unserer Sinnlichkeit sind Raum und Zeit als die reinen Formen derselben, und die nothwendigen Bedingungen des Verstandes sind die Denkformen oder Categorien. Soll nun Erfahrung möglich seyn, so müssen alle Objecte diesen Bedingungen unterworfen seyn. Man nehme in Gedanken jene Formen der Sinnlichkeit aus dem Menschen hinweg, so ist keine Anschauung mehr möglich und man nehme die Denkformen des Verstandes oder die Categorien hinweg, so kann der Verstand die Erscheinungen nach logischen Gesetzen nicht vergleichen, und ihre gemeinschaftlichen Bestimmungen nicht aufsuchen, noch weniger durch die Vergleichung Regeln für die Erscheinungen entdecken, das heißt, es würde gar keine Erfahrung möglich seyn. Der Grund der Möglichkeit aller Erfahrung liegt also theils in uns, in der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, theils in den gegebenen Gegenständen als Erscheinungen. Und daher ist der oberste Grundsatz aller reinen synthetischen Grundsätze, ohne welche keine Wissenschaft und mithin auch nicht reine Naturwissenschaft möglich ist, die Möglichkeit der Erfahrung. Man kann ihn auch so ausdrücken: Wenn Objecte von unserm Erkenntnißvermögen angeschaut und nach Regeln (vermittelst des Verstandes) verknüpft werden sollen, so müssen sie in unserm Anschauungsvermögen vorgestellet und nach den Gesetzen unsers Verstandes verknüpft werden können. Das Anschauen der Objecte aber muß dadurch geschehen, daß sie im Raume, wenn es äußere, und daß sie in der Zeit wenn es innere, sind. Und ihre Ver-

knüpfung durch den Verstand geschieht und muß so geschehen, wie es die versinnlichten Denkformen des Verstandes verlangen. Folglich müssen sie in der Zeit auch würklich diesen Bedingungen gemäß verknüpft seyn.

Hieraus fließen nun nach dem Leitfaden der Categorien die allgemeinen Grundsätze der Quantität: alle Erscheinungen, als Anschauungen, sind extensive Größen; der Qualität: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe oder einen Grad; der Relation: Erfahrung ist nur durch eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen möglich. Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Würkung. Alle Substanzen im Raume sind in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwürkung; der Modalität: Alles was von uns erkannt werden soll, muß mit unserem Erkenntnißvermögen auf irgend eine Art verknüpft seyn, daher die Erklärungen dessen was möglich, würklich und nothwendig ist. Aus diesen allgemeinen Grundsätzen fließen nun die besondern Grundsätze der reinen Naturwissenschaft.

1. Die Substanz in der Erscheinung ist ins Unendliche theilbar. 2. Alle Erscheinungen sind, so wohl ihrer Anschauung nach, als extensive, ihrer Wahrnehmung nach als intensive Größen, continuirliche Größen zu betrachten. 3. Es kann aus der Erfahrung niemals der Mangel alles Realen; also weder das Dasein eines leeren Raums noch einer leeren Zeit bewiesen werden. 4. Alles Entstehen und Vergehen ist blos Veränderung; und betrifft blos Accidenzen, nie die Substanz. 5. Nichts kann aus Nichts

den-

entstehen und Nichts kann in Nichts verwandelt werden. 6. Alle Veränderungen, mithin alles Entstehen und alles Vergehen geschieht continuirlich. Folglich ist in der Welt keine Lücke zwischen zwei Erscheinungen möglich. Es giebt keinen Sprung in der Reihe der Erscheinungen. Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr. Es giebt in der Natur keine blinde Nothwendigkeit, wohl aber eine verständige d. i. von jeder nothwendigen Begebenheit muß sich eine Regel angeben lassen. *)

N e g a t i o n.

Metaph. und crit. Philos.

Eine Bestimmung die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrückt, heißt eine N e g a t i o n. Eine solche Verneinung kann man nicht bestimmt denken, ohne daß man die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat. Da nun Realität im transcendentalen Verstande das ist, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, oder dessen Begriff ein Seyn in der Zeit anzeigt; so kann man auch sagen, eine Negation ist, dessen Begriff ein Nichtsein in der Zeit vorstellt. Es giebt einen Uebergang von Realität zur Negation und umgekehrt. Eine jede Empfindung als Realität betrachtet, hat einen gewissen Grad z. B. Wärme. Indem man nun von der Empfindung, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinab geht, so entsteht Negation, oder wenn man von der Negation (Nicht-

*) K a n t Critik d. r. V. S. 162 ff. J a c o b Metaph. S. 340 ff.

(Nichtseyn) bis zur Größe der Empfindung allmählig aufsteigt, so entsteht Realität. So entsteht aus der Finsterniß, Morgendämmerung und endlich Licht.

Im logischen Verstande ist es diejenige Art zu urtheilen, wodurch ein Begriff von dem andern abgesondert wird. Die untereinander verglichenen Begriffe sind die Materie, die Verbindung oder Absonderung derselben mit oder von einander, ist die Form des Urtheils. z. B. Die Seele ist nicht materiell. Eine Negation heißt unendlich, wenn sie vor einem Worte gesetzt, die Bedeutung desselben aufhebt, alles übrige aber noch dabey denken läßt, z. B. nicht — Mensch, d. i. man kann dabey an jedes andere, nur nicht an die Natur des Menschen denken. In einem solchen Urtheile bezieht sich eigentlich die Negation auf die Copula welche das Verhältniß der beiden Begriffe ausdrückt. z. B. Non — homo, poteſt eſſe animal, welches eben so viel ist, als sagte man: was nicht Mensch ist, das kann ein Thier seyn.

Nichts und Etwas.

Metaph. u. crit. Philos.

1. Ein Gegenstand, dem eine anzugebende Anschauung correspondirt, ist Etwas; kann keine Anschauung für ihn angegeben werden, so ist er Nichts d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, z. B. die Noumena. Ein solcher darf zwar nicht unter die Unmöglichkeiten gezählt werden, da man ihn doch ohne Widerspruch denkt, z. B. gewisse neue Grundkräfte; er hat aber kein Beyspiel in der Erfahrung, worauf man ihn anwenden könnte und ist in so fern ein bloßes Gedankending (Ens rationis.

2. Realität ist Etwas, Negation ist Nichts d. i. ein Begriff von der Abwesenheit von Etwas z. B. der Schatten, die Kälte (Nihilum privativum.) Die Alten pflegten ein solches Nichts zu erklären durch Etwas welches würklich werden kann, ob es gleich dermalen noch nicht existiret und gleichsam seiner Existenz beraubt ist, z. B. die künftige Generation; sie läßt sich als möglich denken, die Existenz absolut genommen widerspricht ihr nicht, sie kann also würklich werden; da sie aber in Beziehung auf die Gegenwart noch nicht unter die würklichen Dinge gezählet werden kann und der Existenz noch zur Zeit beraubt ist, so ist sie dermalen nicht würklich d. i. Nichts in Beziehung auf Daseyn. Von diesem lehrten sie: ex nihilo privativo aliquid fit, z. B. die Welt ehe sie geschaffen war.

3. Substanzen und Accidenzen sind Etwas; die bloße Form aber in welcher Substanzen gedacht werden, ist Nichts, ens imaginarium z. B. Raum und Zeit als reine Anschauungen.

4. Das Mögliche, es mag nun als würklich oder als nicht würklich, als nothwendig oder zufällig gedacht werden, ist Etwas, das Unmögliche, was sich im Begriff widerspricht, z. B. ein viereckter Zirkel, ist Nichts; ein leerer Gegenstand ohne Begriff, nihilum negativum Weil nun das, was sich im Begriff widerspricht, niemalen würklich werden kann; so lehrten die Alten: ex nihilo negativo nil fit, d. i. ein solches Nichts kann weder Stoff, Materie; noch Ursache von Etwas werden. Das Gegentheil lehrte der Urheber einer großen Secte in China, Foë. Er behauptete, das erste Princip aller Dinge sey das Nichts. *)

Wenn

*) Leibnitz Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft. §. X.

Wenn nun aber die critische Philosophie behauptet: Nichts kann aus Nichts entstehen und Nichts kann in Nichts verwandelt werden (Ex et a nihilo nihil fit, nihil potest in nihilum converti) so dürfte dieses mit der Meinung der Alten im Widerspruch stehn, als welche nur dem nihilo negativo die Würklichwerdung absprachen, von dem nihilo privativo aber die Möglichkeit derselben zuließen. Allein man muß nur merken, daß die critische Philosophie von Erscheinungen redet. Da betrifft alles Entstehen und alles Vergehen blos Accidenzen, nie Substanz und ist bloße Veränderung. Da hat der Satz seine vollkommene Richtigkeit und ist aus dem Begriff der Substanzialität und Caussalität erweißlich. Ob eine Schöpfung aus Nichts durch eine fremde Caussalität, die nicht unter die Erscheinungen gehört, möglich sey? ist eine Frage, die gar nicht hierher gehört, weil sie nicht mehr die Dinge betrifft so fern sie Erscheinungen sind. *)

Wer ein Vergnügen an seltsamen Meinungen findet, der sehe Bayle Dict. was die Braminen vom Nichts gehalten: daß die Welt nichts sey T. 1 S. 669. Ob aus dem Nichts das Böse entstanden sey, wie Lubin behauptet hat. T. III. Ar. Lubin. In welchem Sinne Zeno behauptet, daß das Nichts vorhanden sey. T. IV. Art. Zenon.

Niederlegungsvertrag.

Nat. Recht.

Der Vertrag, nach welchem einer dem andern eine bewegliche Sache zu behalten und sicher zu verwahren ver-

*) Kant Crit. S. 186.

verspricht, heißt Niederlegungsvertrag, Depositum. Jener so die Sache übergiebt, heißt der Deponnent; und dieser, der sie zur Verwahrung übernimmt, heißt der Depositar. Der letztere kann die Verwahrung des fremden Gutes unentgeltlich, oder gegen eine gewisse Vergütung übernehmen. Im letzten Falle ist es eine Niederlegung nach der Sprache des römischen Rechts. Es ist eine vollkommene Verbindlichkeit des Depositars oder vertraulichen Innhabers der hinterlegten Sachen 1. ohne Einwilligung des Deponenten, die anvertrauten Güter nicht zu seinem eigenen Nutzen zu gebrauchen und 2. sie so zu verwahren, daß sie durch seine Schuld weder verloren gehn, noch verderben.

Nöthigung, moralische.

Moral.

Man muß die moralische Nöthigung nicht verwechseln mit Zwang, welcher die Idee von äußerlich gewaltsamen Mitteln bey sich führt. Der allgemeine Begriff von Nöthigung ist freilich dieser, daß es eben so viel ist, als machen, daß einer wider seine Neigung und wider seinen Willen etwas thue. Die Mittel aber wodurch dieses geschieht, sind entweder innere, oder äußere. Das letztere ist Zwang, äußere Nöthigung. Das erste innere Nöthigung. Bey dieser ist das Subject beides zugleich, der Nöthigende und der Genöthigte, und hängt von keiner fremden Willkühr von außen ab. Der Mensch nemlich kann etwas wollen sowohl aus sinnlichen Antrieben und natürlichen Neigungen, als auch aus erleuchtetern Einsichten seiner Vernunft, welche in diesem Falle für ihn practisch ist. Es zeigt sich aber daß er aus Gründen der Vernunft sehr oft etwas

wol-

wollen muß, was seinem Wollen aus natürlichen Antrieben entgegen ist, und dieses ihm zu verwerfen gebietet. In wiefern nun die Vernunft mit Ueberwindung bei entgegenstehenden Antriebe den Willen oder das Begehrungsvermögen bestimmt, so hat man dieses moralische Nöthigung genannt. Sie ist also nichts anders, als Bestimmung eines Willens durch Vernunftgründe, der subjectiv etwas anderes wollen kann, oder: practische Nothwendigkeit eines Wollens im möglichen Widerspruche mit der natürlichen Neigung. *) Sie wird auch Verbindlichkeit genannt und durch Sollen ausgedrückt, um anzudeuten, daß das Gegentheil zwar physisch möglich, aber doch denen Vernunftgesetze widerspreche und also moralisch unmöglich sey. Und eben dadurch unterscheidet sich die physische Nothwendigkeit von der moralischen. Jene ist dasjenige Verhältniß nach welchen etwas gar nicht anders seyn kann als es ist. Die Gesetze worauf sie beruhet sind die physischen, und dasjenige, was sie bestimmen, geschieht allemal würklich, und muß nothwendig geschehen. Diese aber sind dasjenige Verhältniß, nach welchem alles nach der Vernunft geschehen sollte, welches aber, weil diese nicht der einzige Bestimmungsgrund ist, sehr oft nicht geschieht. Bey einem vollkommen heiligen Willen, muß das, was die praktischen Gesetze fordern in jedem Falle auch unvermeidlich geschehen, und eine solche Verbindlichkeit kann bey demselben nicht statt finden, wie bey einem Willen, wo auch auch das Gegentheil möglich ist. Die Gesetze sagen zwar, daß etwas zu thun oder zu lassen gut seyn würde, aber sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil

*) Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 37. 43, 86.

weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sey. (S. den Art. Imperativ.)

Leibnitz und Wolf nannten die moralische Nöthigung oder die Verbindlichkeit, eine Verknüpfung der Bewegungsgründe mit den Handlungen und verstunden unter Bewegungsgründen, deutliche Vorstellungen der Vernunft von dem was gut oder bös ist.

Noumenon.

S. Ding an sich. II. B. S. 36.

Nominaldefinition.

S. Definition. II. B. S. 8.

Nordlicht.

Physik.

Das Nordlicht ist eine Erscheinung, welche sich in unsern Ländern, und weiter nordwärts, bisweilen nach Sonnenuntergang am nördlichen Horizonte sehen läßt, und in einem starken, hochrothen oder feuerfarbenen Lichte besteht, aus welchem helle Lichtsäulen gegen den Scheitelpunct empor steigen. Der Anfang der Erscheinung fällt gewöhnlich bald, und spätestens einige Stunden nach Sonnenuntergang. Nach Mitternacht fängt fast niemals ein Nordlicht an, und die stärksten entstehen gleich nach der Abenddämmerung. Man sieht zuerst gegen Mitternacht einen dunkeln Nebel und westwärts von selbigen scheint der Himmel etwas heller, als gewöhnlich. Der dunkle Nebel nimmt nach und nach die Gestalt eines Circulsegments an, wovon ein Theil des nördlichen Horizonts die Sehne ausmachr. Der

obere

obere Theil dieses dunkeln Segments umzieht sich bald mit einem weißlichen Lichte, welches um denselben einen hellen Bogen bildet. Oft entstehen auch zwey bis drey concentrische Bogen, durch deren Zwischenräume man das dunkle Segment sieht. Nunmehr steigen aus dem hellen Bogen, oder vielmehr aus dem dunkeln Segmente, an welchem sich fast immer eine vorzügliche helle Stelle zeigt, Lichtstreifen von verschiedenen Farben hervor, die bald entstehen, bald vergehen, und ihren Ort bald plötzlich, bald allmählig ändern, so daß in der Erscheinung beständige Bewegung wahr zu nehmen ist. Dabey wird das Phänomen immer stärker, und man bemerkt, so oft es zunehmen, oder sich ausbreiten will, eine allgemeine Unruhe der ganzen Lichtmasse, wobey nicht nur im dunkeln Segmente und im Bogen die hellern Stellen häufig abwechseln, sondern auch das Hervorschießen der Strahlen, häufiger wird, und bisweilen der ganze Himmel mit einem flockigen und zitternden Lichte angefüllet scheint. In diesem Zeitpuncte sieht man bisweilen am Zenith eine Art von Krone, die aus der Vereinigung der, von allen Seiten daselbst zusammenstoßenden Strahlen und Lichtbewegungen entsteht, und gleichsam die Laterne einer Kuppel, oder den Gipfel eines Zelts vorstellt. In diesem Augenblicke erscheint das Schauspiel am prächtigsten, sowohl wegen Mannigfaltigkeit der Gegenstände als auch wegen der Schönheit der Farben. Hierauf wird wie gewöhnlich die Erscheinung schwächer und ruhiger, jedoch geschieht dies nicht auf einmal, sondern mit häufigen Abwechselungen, wobey sich fast alle vorige Umstände, Lichtsäulen, zitternder Schimmer, Krone und Farben wieder erneuern. Endlich aber hört die Bewegung allmählig auf, das Licht zieht sich mehr gegen den nördlichen Horizont zusammen, und bleibt daselbst ruhig; das dunkle Segment zerstreut sich und zuletzt bleibt nur noch

eine

eine starke Helligkeit am mitternächtlichen Horizonte übrig, welche nach und nach auch verschwindet oder sich in die Morgendämmerung verliert. Diese Beschreibung eines vollständigen Nordlichts hat Gehler in seinem phys. W. B. aus des Herrn von Mairan Beobachtung des vom 19. Oct. 1726 erschienenen Nordlichtes entlehnt. Sehr oft aber, und die meistenmale, sieht man nur einige einzelne Theile des Phänomens, obgleich das dunkele Segment, der helle Bogen und die aufsteigenden Lichtsäulen fast allemal wahrzunehmen sind. Je weiter nach Norden, desto stärker und häufiger sind die Nordlichter. Sie zeigen sich rings um den Nordpol der Erde. Die vom 16. Febr., 3. und 19. April wurden in Schweden und zugleich von Kalm in Nordamerika 90° westwärts gesehen. Dies scheint anzuzeigen, daß der helle Bogen, welcher nordwärts erscheint, den Nordpol der Erde, wie ein Ring, in der Höhe umgebe. Doch scheint dieser Ring nicht den Pol zum Mittelpunkt zu haben, weil die gröste Höhe des Bogens gemeiniglich mehr westwärts fällt. Diese Abweichung nach Westen scheint die Ursach zu seyn, warum in Amerika die Nordlichter, häufiger, als in Europa gesehen werden. Wie denn Pensylvanien weit mehr Nordlichter hat als Spanien, obgleich beide Länder unter einerley geographischen Breiten liegen. Diese merkwürdige Erscheinung hält allem Ansehn nach gewisse ziemlich lange Perioden, in denen sie abwechselnd häufiger und seltner wird, oder wohl gar völlig außen bleibt. Man sieht sie zu allen Jahreszeiten, am häufigsten aber nach der Herbst- und vor der Frühlingsnachtgleiche. Einige haben Verbindungen des Nordlichts mit der Elektrizität und dem Magnetismus wahrnehmen wollen; andere haben dieses nicht gefunden. Auch soll sich nach Andern Abweichung der Magnetnadel beym Nordlichte finden, welche gleichsam hin und her zu wanken scheine. In

Schwe-

Schweden hat man bemerket, daß das Aufsteigen der Lichtsäulen, mit einem Geräusch, wie das Sausen eines entfernten Windes begleitet sey. Dies würde anzeigen, daß der Stoff des Nordlichtes nicht so weit von uns wäre, oder sich zuweilen bis in den Luftkreis erstrecke; wie wohl Andere dieses nicht wollen bemerkt haben, und glauben, daß die beständige Bewegung den Zuschauer geneigt mache, jedes Säuseln, das er etwa aus andern Ursachen höre, dem Nordlichte zu schreiben.

Was nun die Meinungen der Naturforscher über die Ursachen dieses sonderbaren Phänomens betrifft, so findet man dieselben in Gehlers phys. W. B. vollständig gesammelt. Anfänglich suchte man sie in entzündlichen oder wenigstens phosphorescirenden Ausdünstungen der Erde. Andere haben es für ein optisches Meteor gehalten, und aus dem Wiederscheine des, um den Nordpol befindlichen Schnees und Eises erklärt, welches die Sonnenstrahlen gegen die hohle Fläche der obern Schichten des Dunstkreiss zurück werfe, von der sie durch eine zweite Reflexion zu unserm Auge gelangten. Noch andere erklären es für einen magnetischen Ausfluß aus den nördlichen Polen der Erde, der bey seinem Aufsteigen dicht und sichtbar sey, gegen den Aequator hin sich zerstreue und dann wieder sammle, um in die Südpole einzudringen. Wieder andere leiten es aus Dämpfen der Sonnenatmosphäre her; Oder aus dem Stoße der Sonnenstrahlen gegen die Atmosphäre der Erde; Oder sehen es als einen Uebergang der Elektrizität aus positiven Wolken in negative durch den obern Theil der Amosphäre. Franklins Erklärung gieng endlich dahin: in den obern Gegenden des Dunstkreises strömt die erwärmte Luft der heiseren und gemäßigten Zonen durch einen beständigen Luftzug nach den kältern Polarländern, und führt Wolken mit sich, welche Elektrizi-

tät

tät in die Gegend der Pole bringen. In den wärmern Ländern wird das, was von dieser Electrizität im Regen u. d. gl. herabfällt, ohne Schwierigkeit in die Erde geleitet. Aber in der kalten Zone, wo es mit dem Schnee herabfällt, kann es wegen der starken Eisrinde, die kein Leiter ist, nicht in die Erde dringen. Es wird also diese angehäufte Elektrizität wieder in die Höhe steigen, sich einen Weg durch den Luftkreis, der bey den Polen sehr niedrig ist, bahnen, in den luftleeren Raum übergehn, und sich da in Richtungen, welche, wie die Meridiane divergiren, wieder nach dem Aequator wenden. Geschieht dies, so muß sie da, wo sie am dichtesten ist, sichtbar seyn, dies aber immer weniger werden, je mehr sie divergirt, bis sie endlich in unsern Ländern in die Luft oder Erde übergeht. Gehler zieht hieraus das Resultat, da keine von allen diesen Hypothesen die Sache völlig erklärt, daß wir noch weit davon entfernt sind, die wahre Ursache und Entstehungsart des Nordlichts mit Gewißheit angeben zu können.

Nothfall und Nothrecht.

Nat. Recht.

Ein Fall, in dem man das vollkommene Recht eines Andern nicht zu achten oder demselben gemäß zu handeln brauche; wird von den Lehrern des Naturrechts ein Nothfall genannt. z. B. Bey der Gefahr des Untergehens eines Schiffs die Waaren desselben in die See zu schmeißen, ob es gleich fremdes Eigenthum ist, um die Mannschaft zu retten. Es kann dieses, wie man leicht sieht, nur im Collisionsfalle statt finden. Und das Recht, welches im Noth-

falle das entgegenstehende Recht des andern angeblich besiegt, heißt ein **Nothrecht** (jus in casu necessitatis.)

Nothgebrauch.

Nat. Recht.

Nothgebrauch ist ein solcher, der zur Erhaltung eines unveräußerlichen und unersetzlichen Guts nothwendig ist. z. B. wenn ein Mensch sein Leben durch einen Nachen oder Kahn eines andern rettet. Der Eigenthümer kann einen solchen Gebrauch nicht wehren. Der Grund ist, weil jeder verbunden ist veräußerliche Rechte den unveräußerlichen nachzuordnen. Dabey aber ist er berechtiget Ersatz zu fordern und der andere ist verbunden ihm diesen zu leisten.

Nothlügen.

S. Lügen.

Nothwendigkeit.

Logik und krit. Philos.

Nothwendig überhaupt, im Gegensatz des Zufälligen, sagt man, ist alles das, was nicht anders seyn kann, als es ist; was anders seyn kann, heißt zufällig. Eigentlich bezieht sich **nothwendig** und **zufällig** auf die Modalität, wie ein gewisses Prädicat einem Subjecte zukommt. Man denke z. B. drey Winkel, und frage: sind sie nothwendig, oder zufällig? und man wird nicht antworten können. Sobald man aber die Zahl von drey Winkeln mit dem Begriff eines Dreyecks verknüpft und fragt nun: wie kommt die Zahl von

drey

drey Winkeln einem Dreyeck zu? so läßt sich die Frage beantworten, nemlich nothwendig. Man wird daher die Begriffe besser so bilden. Die Eigenschaften oder Bestimmungen welche bey einer Sache sind, oder gedacht werden, kommen ihr entweder so zu, daß ihr Gegentheil in der Sache nicht gedacht oder gesetzt werden kann, wenn die Sache dieselbe bleiben soll; oder, es kann auch das Gegentheil davon in derselben gesetzt werden, obgleich nicht in Verbindung mit denjenigen Bestimmungen welche dermalen in der Sache befindlich sind. Im ersten Falle kommen sie der Sache nothwendig, im andern, nur zufällig zu. So würde ich die Wolfische Definition erklären, wenn sie richtig seyn soll: „Nothwendig ist, dessen Gegentheil ohnmöglich; zufällig aber, dessen Gegentheil keinen Widerspruch in sich fasset. *) Das Abstractum davon, ist Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Man hat die Nothwendigkeit eingetheilt 1. in innere und äußere und die Begriffe so gebildet: dasjenige, dessen Gegentheil innerlich ohnmöglich, ist innerlich, dessen Gegentheil äußerlich ohnmöglich, ist äußerlich nothwendig, und hat die innerliche Nothwendigkeit mit der absoluten für einerley gehalten und auch dasjenige absolut nothwendig genannt, was in aller Beziehung nothwendig ist. Allein Kant hat gezeigt, daß man nicht in allen Fällen schließen könne, was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist innerlich unmöglich d. i. die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist eine innere Nothwendigkeit. Es treffen zwar bisweilen diese Bedeutungen des Innern und des Absoluten zusammen; aber in den meisten Fällen

 sind

*) Ontol. §. 291.

sind sie sehr weit von einander unterschieden; denn die innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können. Man thut daher besser, man bedient sich des Wortes, absolut, in Gegensatz des comparativ- oder in besonderer Rücksicht gültigen und da würde denn absolutnothwendig soviel heißen, was in aller Rücksicht nothwendig ist. *) 2. In logische, formale und in reale, materiale. Logisch nothwendig ist, wenn das Gegebene durch das Mögliche als bestimmt gedacht wird; das Gegentheil ist logisch zufällig. So werden in dem Begriffe eines Triangels die drey Seiten als nothwendig gedacht; denn ihr Daseyn ist durch die Möglichkeit eines Dreyecks überhaupt bestimmt; das Dreyeck selbst aber ist, dem Begriffe nach, etwas Zufälliges, obgleich ein mögliches Ding. Man kann daher auch sagen: logische Nothwendigkeit ist eine solche Bestimmung der Objekte, wodurch die Möglichkeit die Würklichkeit bestimmt, oder, wo die Möglichkeit als ein Grund der Würklichkeit gedacht werden kann, jedoch ohne daß die Würklichkeit von der Möglichkeit als abhängig gedacht wird. Die logische Nothwendigkeit findet sich in apodiktischen Urtheilen, und ist bey analytischen Urtheilen eine innere, bey synthetischen eine äußere. Denn in apodiktischen Urtheilen wird etwas, als durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und a priori behauptend gedacht. Da nun zu analytischen Urtheilen nur die Anwendung des Satzes des Widerspruchs, als des ersten Gesetzes des Denkens erfordert wird, so sind sie sämmtlich a priori, und mithin innerlich nothwendig. Synthetische Urtheile können gar nicht aus dem

*) Kant Crit. S. 324.

dem Begriffe des Subjects entspringen, aber dennoch kann die Form der Verknüpfung in unserem Gemüthe liegen, und der Verstand kann aus sich selbst die Bedingungen erkennen, unter welchen eine synthetische Erkenntniß von Objecten möglich sey. Ist das Urtheil praktisch, so wird die Nothwendigkeit durch Sollen; ist es aber theoretisch, so wird es durch ein Müssen ausgedrückt, allezeit aber a priori. (Crit. d. r. V. 76. 30. 593.)

Die reale, materiale Nothwendigkeit ist Nothwendigkeit des Daseyns, Daseyn zu aller Zeit, Unmöglichkeit des Nichtseyns, und ist entweder hypothetisch, bedingte Nothwendigkeit, oder absolute unbedingte Nothwendigkeit. Die hypothetische findet statt in der ganzen sinnlichen Natur, und es hat es dieselbe nicht zu thun mit einer bloßen formalen Verknüpfung der Begriffe, wie die logische, sondern geht auf die Existenz selbst. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne a priori erkannt werden kann: so kann die Nothwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern lediglich nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Man kommt zwar dadurch comparativ a priori auf ein anderes schon gegebenes Daseyn, gleichwohl aber muß eine solche geschlossene Existenz irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn. Das Criterium dieser Nothwendigkeit ist lediglich das Gesetz möglicher Erfahrung: daß alles was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Würkung (nicht der Substanzen, sondern nur ihrer Zustände) in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das

Merk-

mal der Nothwendigkeit im Daseyn, reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, sondern betrifft blos die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Caussalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Würkung) zu schließen. Daher ist der Grundsatz: Alles was geschieht ist hypothetisch nothwendig, ein solcher, welcher die Veränderungen in der Welt einem Gesetze unterwirft d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde.

Diese hypothetische Nothwendigkeit ist entgegen gesetzt, dem Ohngefähr (casus) der Gesetzlosigkeit, und der blinden Nothwendigkeit (fatum) und findet in der ganzen sinnlichen Natur statt. Vergl. den Art. Fatum, II. B. S. 230 ff.) *)

Die absolute, unbedingte reale Nothwendigkeit, ist ein Daseyn, als die höchste Bedingung alles Veränderlichen, zu welchem kein anderes Daseyn, als seine Bedingung, erforderlich ist, die unbedingte Existenz der Substanz. Eine solche ist in der Sinnenwelt unmöglich. Denn in dem Inbegriffe der Erscheinungen ist alles veränderlich, mithin im Daseyn bedingt. Folglich kann es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre. Auch ist dieselbe aus dem problematischen Begriffe der höchsten Realität nicht erweißlich. Denn wir können uns zwar ein solches Wesen mit

*) Ebend. S. 225 ff.

mit der höchsten Realität denken; es bleibt aber immer die Frage: ob es existire oder nicht, d. i. ob die Erkenntniß jenes Objects auch a posteriori möglich sey. Da nun aber dasselbe ein Object des reinen Denkens ist, so müste sein Daseyn auch gänzlich a priori erkannt werden; nun gehört aber unser Bewußtsein aller Existenz, (es sey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Existenz außer diesem Felde, kann zwar nicht schlechterdings für ohnmöglich gehalten werden, sie ist aber eine Voraussetzung die wir durch nichts rechtfertigen können. Endlich auch nicht aus der Existenz des Zufälligen in der Welt. Denn ob man gleich, wenn man voraussetzt, daß etwas existire, der Folgerung nicht überhoben seyn kann: daß auch irgend etwas nothwendiges existire; so ist doch das nur ein heuristisches und regulatives Princip, wodurch das Interesse der Vernunft, systematische Einheit in ihr Erkenntniß zu bringen, besorgt wird. Es sagt nur, man solle so über die Natur philosophiren, als ob es zu allen, was zur Existenz gehört, einen nothwendigen ersten Grund gebe, indem man einer solchen Idee von einem obersten Grunde nachgeht. Da aber das Princip des Grundes nicht vom constitutiven Gebrauche ist, so sagt es zugleich, daß man in der Welt niemals dahin gelangen könne, weil alles, was an den Dingen der Sinnenwelt wahrgenommen wird, nur als bedingt nothwendig angesehn werden kann. *) (Man vergl. den Art. **Gott**, II. B. S. 534 — 536.)

Von der **moralischen Nothwendigkeit** siehe den Art. **Nöthigung, moralische.**

Die

*) Kant Crit. S. 616.

Die Scholastiker machten außer diesen noch verschiedene Eintheilungen der Nothwendigkeit und des Nothwendigen, die wir zum Verstehen ihrer Schriften nur kurz berühren wollen.

1. Zwischen Ursache und Würkung (necessarium in caussando) wobey einer angenommenen Ursache die Würkung unausbleiblich erfolgt.
2. Nothwendigkeit im Urtheilen (necessa ium in praedicando) oder die nothwendige Verknüpfung mit welcher Subject und Prädicat in einem Urtheile gedacht werden muß. Diese hieng weder von der nothwendigen Existenz des Subjects, noch des Prädicats ab, sondern lediglich von der unzertrennlichen Verbindung dieser Theile. Wobey sie den feinen Unterschied machten, zwischen einem nothwendigen Urtheile der Materie, und der Form nach. Letztere nannten sie propositionem de modo necessario.
3. Nothwendigkeit im Seyn (in essendo) was schlechthin für sich zu aller Zeit, ohne alle Rücksicht auf irgend eine Ursache oder Würkung existiret.
4. Logische Nothwendigkeit, deren Gegentheil im Urtheilen widersprechend ist. z. B. daß der Mensch vernünftig sey.
5. Physische Nothwendigkeit oder aus Naturursachen.
6. Metaphysisch nothwendig, was unveränderlich existirt.
7. Moralisch nothwendig, was zwar geschehen kann und soll, aber nicht immer geschieht. Man vergl. hierbey den Art. Freiheit, II. B. S. 270 ff.

Nothwehr.

Nat. Recht.

Wenn ein Mensch durch den ungerechten Angriff des andern in Lebensgefahr gesetzt wird, so hat er das Recht, sein Leben so weit zu vertheidigen, als es möglich und zu der Absicht nöthig ist. Diese Vertheidigung ist die Nothwehr, (moderamen inculpatae tutelae.) Die Nothwehr berechtiget den Vertheidiger, wenn er sein Leben nicht anders erhalten, und also weder ausweichen, noch um Hülfe rufen kann, dem Ungerechten Angreifer das Leben zu nehmen. Denn sollte er dieses nicht thun dürfen; so müßte der ungerechte Angreifer vollkommen berechtiget seyn, ihm das Leben zu nehmen; wie läßt sich aber denken, ein ungerechter Angreifer zu seyn, und doch ein Recht haben, auf das Leben des andern loszugehen, und ihm solches zu nehmen. Und der andere müßte vollkommen verbunden seyn, sich von dem ungerechten Angreifer tödten zu lassen, welches sich widerspricht. Es fällt aber weg, wenn der ungerechte Angreifer das Leben des andern nicht in Gefahr setzt, wenn er ihn nur mit Verbal= oder Realinjurien belegt, oder ihm nur etwas von seinem Vermögen nehmen will, oder wenn der Angegriffene noch ausweichen kann. Mit andern Worten läßt sich die Nothwehr auch daher beweisen. Die Verbindlichkeit des andern, das Leben des ungerechten Angreifers zu schonen, hört in diesem Falle, darum auf, weil jener sich der Befugniß und des Rechts auf sein Leben dadurch verlustig gemacht hat, daß er es zur Ungerechtigkeit gegen den andern, dessen Leben er in Gefahr setzte, gebrauchte. Des unschuldig angegriffenen Recht aber hörte dadurch keinesweges auf, sein Leben zu erhalten. Da nun der Widerstand auf die beschriebene Art und unter diesen Umständen, das einzige Mittel ist, dieses sein

sein Recht in Ausübung zu bringen; so ist auch der Beleidigte zu diesem Widerstande berechtiget. Aber die Befugnis zu diesem Widerstande oder sich zu wehren, geht nicht weiter, als wenn und wie lange uns der andere beleidiget, und sich nicht anders abhalten läßt. Rache ist also nicht erlaubt nach geschehener Beleidigung.

Die Einwürfe, welche man aus der Pflicht der Menschenliebe und aus der Religion dagegen gemacht hat, sind von keiner Erheblichkeit und beruhen auf Mißverstand.

Man sagt 1. der Mörder oder derjenige so mein Leben in Gefahr setzt, ist unstreitig in einen verdammlichen Zustande. Also kollidirt hier an meiner Seite, das zeitliche Leben, an der seinigen aber neben dem zeitlichen Leben auch das ewige Glück. Folglich bin ich verbunden mein Leben aufzuopfern. — Allein es ist noch sehr ungewiß, ob er durch diese Frist gebessert wird. Der angefallene Tugendhafte aber, ist sein Leben andern Menschen schuldig, die er durch Lehre und Beispiel zur Tugend führen kann.

2. Matth. V, 39 — 41. „Ich aber sage euch daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel u. s. w. Hier ist blos die Rede von der Privatselbstrache und von der gewaltsamen Widersetzung einzelner Unterthanen gegen ihre ungerechte Obrigkeit, welche im Staate um der gemeinen Ruhe willen untersagt wird.

3. 1 Joh. III 16. „Das Leben für die Brüder zu lassen," gebietet nur überhaupt diese Pflicht; bestimmt aber die Fälle nicht, wo dies geschehen soll, welches durch Vergleichung anderer Gesetze bestimmt werden muß.

Notion.

S. Begriff. 1 B. S. 519.

Nützlich.

Moral.

Nützlich überhaupt heißt dasjenige, was wozu gut ist; oder alles, was zur Verbesserung sowohl des animalischen, als des geistigen Zustandes des Menschen etwas beytragen kann. Die Stoiker schränkten das Nützliche blos auf die Vervollkommnung des Menschen in Ansehung seines moralischen Zustandes ein, und nannten nur diejenigen Dinge gut und nützlich, die uns tugendhaft, diejenigen hingegen schädlich, die uns lasterhaft machen. *) und fielen dadurch in mancherlei Widersprüche. Sie folgerten sodann aus diesem Begriffe: das was allezeit nützt, ist auch zugleich der Natur eines vernünftigen Geschöpfs vollkommen gemäß. Folglich ist dasjenige nur gut, was allezeit und unveränderlich den vernünftigen Geschöpfen nützlich ist. Aus diesem einzigen Grundsatze übersieht man mit einem Blicke die ganze Verschiedenheit der **stoischen** Sittenlehre, von der Akademischen, Peripatetischen und Epicurischen **Epicur** hielt nur das für gut, was mittelbar oder unmittelbar sinnliches Vergnügen gewähret. **Plato** und **Aristoteles** hielten nur das Anständige für ein höheres Gut, als das körperliche Vergnügen. Die Stoiker hielten allein geistige Vollkommenheiten für wahre Güter des Menschen.

D.

*) Laert. VII. 104. ὠφελειν ἐστι κινειν ἢ ἰσχειν κατ᾽ ἀρετην, βλαπτειν δε κινειν ἢ ἰσχειν κατὰ κακιαν.

O.

Oberaufsicht.

S. Majestät.

Obereigenthum.

Nat. Recht.

Das Obereigenthumsrecht ist ein Zweig der Finanzgewalt des Staats, und muß, so wie diese, nach dem Zwecke des Staats beurtheilt werden. Kraft derselben kann das Staatsoberhaupt verschiedene Einschränkungen in Ansehung der Güter der Unterthanen machen, sie zum Zwecke des Staats gebrauchen, aber nie in größrer Maaße als nöthig ist, und es dürfen nur so viel Rechte, als die Erhaltung der Rechte überhaupt fordert, dabey hintangesetzt werden. Man nennet dies das Obereigenthumsrecht (dominium eminens). Von Seiten des Staats aber ist Verbindlichkeit zum Ersatz da. Andere verstehen darunter ein würkliches Eigenthum an den Gütern der Unterthanen, so daß alles Eigenthum der Unterthanen blos Vergünstigung des Staats sey. In dieser Bedeutung nimmt es unter den Neuern Schlettwein (Recht der Menschheit. S. 483, 484.)

484.) Dazu giebt es freilich keinen Grund im allgemeinen Staatsrechte. *)

Oberhaupt im Reiche der Zwecke.

Moral.

Darunter versteht man ein vernünftiges Wesen, das allgemeine Gesetze giebt, ohne ihnen selbst unterworfen zu seyn. Dieses setzt Unabhängigkeit von Bedürfniß und Neigung und eine schrankenlose Macht voraus. (S. unten den Art. Reich.)

Oberherrschaft.

Naturrecht.

In einer ungleichen Gesellschaft der Menschen, d. i. einer solchen, deren Mitglieder nicht gleiche Rechte haben, ist es möglich, daß ein Mitglied der Gesellschaft, oder ein Theil dieser Glieder das Recht hat, theils dafür zu sorgen, daß der Hauptzweck der Gesellschaft durch sämmtliche Glieder aufs Beste erreicht werde, theils die Rechte der Gesellschaft oder aller Glieder, durch rechtmäßigen ihm allein zustehenden Gebrauch das allen Gliedern zugehörigen Zwangsrechts zu garantiren. Dies ist die Oberherrschaft, und der, welcher sie hat, der Beherrscher, das Oberhaupt der Gesellschaft. Alle übrige Glieder, die unter der Oberherrschaft stehn, und ihr Zwangsrecht nicht für sich und nach ihrer eigenen Willkühr, sondern nur durch die Kräf=

*) Christ. Wildvogel Diss. bon. publicum an et quatenus Princeps bono privato praeferre debeat. Höpfner N. R. 194.

Kräfte des Oberhauptes brauchen können, sind **Untergebene** oder **Unterthanen**. Diese Oberherrschaft kann **ursprünglich** nicht anders: als durch einen Vertrag entstehn. Denn kein Mensch kann blos nach seinem Gefallen, das, einem andern zukommende Zwangsrecht, wenn er dasselbe nicht mißbraucht, an sich reißen. Ein solcher Vertrag heißt der **Unterwerfungsvertrag** (pactum subjectionis).

Man kann daher auch sagen die Oberherrschaft ist ein Recht die Handlungen anderer zu bestimmen. Entweder kann der Oberherr alle Handlungen seiner Unterthanen bestimmen, oder nur einige. Im ersten Fall ist die Oberherrschaft uneingeschränkt (imperium absolutum, irrestrictum). Wer unter einer solchen steht, heißt ein Sklav; im letzten Fall, ist es eine **eingeschränkte**, (imperium limitatum). Aber auch in einer uneingeschränkten Oberherrschaft kann der Oberherr keine Handlungen vorschreiben, zu welchen er kein Recht erlangen kann. Z. B. unsittliche.

Object.

S. **Gegenstand**. II. B. S. 393.

Objectiv und Subjectiv.

Metaph.

Objectiv heißt alles das, was sich auf einen Gegenstand bezieht; **Subjectiv**, was als zum Subject gehörig gedacht wird, und **Subject** überhaupt ist, worinne man denkt, daß etwas enthalten sey, oder dem gewisse Prädicate inhäriren. Objectiv ist 1. Alles, was dem **Gegenstande** einer Vorstellung, als **Ding**

an

an sich selbst, zukommt; davon erkennen wir nichts. z. B. das Unbedingte. Wir können uns wohl einen Begriff davon machen, dasselbe denken — aber nicht erkennen; weil zum Erkennen gehört, daß uns so etwas in der Erfahrung auch gegeben und von uns angeschauet werden könne. Da aber das Unbedingte, so wie jedes Ding an sich, in der Erfahrung nicht gegeben werden kann, so kann von uns auch nicht erkannt werden, was ihm zukommen möge; es ist mithin ein bloßes transcendentales Object. 2. Dasjenige in unsern Vorstellungen, was sich nach der Einrichtung unserer Erkenntnißkräfte, von der Vorstellung der Gegenstände nicht absondern läßt; was erfodert wird, um etwas in der Erscheinung als Object zu denken; oder was allgemein subjectiv ist. Z. B. Raum und Zeit, die Categorien, und die Erfahrungsurtheile, weil sie eine Verknüpfung der Wahrnehmungen als allgemein gültig vorstellen; jede Folge von Vorstellungen, wenn sie als durch eine Regel bestimmt, mithin als allgemein und nothwendig vorgestellt wird. Es dürfte zwar dem ersten Ansehen nach scheinen, als wären diese Dinge subjectiv; weil sie uns als Subject inhäriren und die Verknüpfung der Vorstellungen nach jenen Gesetzen in uns vorgeht; allein man übersehe darum nicht: „was allgemein subjectiv ist — was als allgemein gültig vorgestellt wird, was als durch eine Regel bestimmt ist. Dieses Merkmal macht es eben, daß wir es objectiv nennen müssen. In wie fern sich unser Gemüth darnach richtet, ist es ein einzelner Fall; in wiefern aber jedes denkende und erkennende Wesen sich darnach richten muß; ist es allgemein und nothwendig. Dies, da es in Allen gleich ist, ist nicht in uns allen, sondern in Allen. Indem wir nun diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit denken wird sie für uns so vorgestellt, daß sie sich auf Gegenstände

stände bezieht d. i. sie ist Objectiv. Dies ist der Grund warum man dasjenige, was für alle vernünftige Wesen gut ist und aus der Vernunft selbst so erkannt wird, objectiv gut nennet. Vorstellungen hingegen, welche durch die Natur des Subjects wenigstens zum Theil bestimmt sind, oder ohne Beziehung auf ein Object, das der Vorstellung gemäß wäre, gedacht werden, heißen subjectiv. z. B. die Vernunftmaximen.

Bey der sinnlichen Erkenntniß ist nicht allein der Gegenstand, den wir A nennen wollen und der die Materie derselben ausmacht das Object dieser Erkenntniß, sondern auch der Seele, welcher durch den Eindruck der Sinne gewürkt wird. Ob nun gleich dieser Zustand nicht außerhalb des empfindenden Subjects, sondern innerhalb desselben vor sich geht, so rührt er doch von dem Eindrucke her welchen A anf dieses Subject machte und, in wiefern dieser veränderte Zustand gedacht wird, ist er etwas objectives und muß in allen Subjecten vorhanden seyn, sobald ein äußerer Gegenstand da ist, der auf sie würkt, weil sonst eine würkende Ursache, ohne Würkung da seyn würde. In dieses Objective in der sinnlichen Erkenntniß mischt sich aber immer etwas Subjectives mit unter, wenn man nemlich die Verschiedenheit der Subjecte auf welche der äußerliche Eindruck gemacht wird, mit in Anschlag bringt. Das nemliche Object A bringt zwar in jedem einen veränderten Zustand hervor, jedes verhält sich dabey leidend. Dies ist das Allgemeine. Aber daß der nämliche Gegenstand zu verschiedenen Zeiten, mehr oder weniger, angenehmer oder unangenehmer, das eine Subject so, das andere, anders afficirt, hängt von der Beschaffenheit des leidenden Theiles ab, und ist in so fern etwas Subjectives. Bey der Form der sinnlichen

chen Erkenntniß ist es nicht anders. Das Gesetz, welches der Seele bey Vorstellung sinnlicher Gegenstände vorgeschrieben ist, daß wir nemlich die Dinge nicht anders als im Raume und in der Zeit anschauen können, ist das Objective in der Erkenntniß und gilt ohne Unterschied im Allgemeinen von jeder sinnlichen Erkenntniß. Man denke sich nun aber diese Form in einzelnen Subjecten, so wird nach Verschiedenheit derselben auch das bestimmte Resultat in verschiedenen Subjecten verschieden seyn müssen. Dies ist das Subjective. Daher läßt sich die Verschiedenheit der Urtheile über sinnliche Gegenstände, z. B. dessen was schön, oder häßlich ist erklären.

Auf ähnliche Art verhält sichs bey den reinen Vernunfterkenntnissen. Die Form ist immer dieselbe; aber das Subjective derselben, d. i. die Anwendung der allgemeinen Gesetze, bringt die Verschiedenheit der Urtheile hervor. *)

Objectiver und subjectiver Zweck.

Moral.

Dasjenige was ein vernünftiges Wesen will, kann man, in weitläuftiger Bedeutung, seinen Zweck nennen. Dabey kommt zu unterscheiden vor 1. das, was dasselbe in sich selbst, als Subject will, daß es gesetzt werde; dies ist der subjective Zweck. z. B. die Befriedigung der Herrschsucht bey einem Eroberer. 2. die Sache, worauf das Bestreben gerichtet ist; dies ist der objective Zweck, z. B. das persische Reich einzuneh-

*) Crit. d. r. V. S. 92. 93. 193. 197. 791. Markus Herz Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit. S. 31. 64. 95.

men beym Alexander. Man sehe den Art. Absicht, I. B. S. 42.

Objectivität.

Crit. Philos.

Unter Objectivität wird verstanden die Beziehung auf einen Gegenstand, und wird auch objective Realität genannt. Was keine Objectivität hat, oder, dem kein Gegenstand entspricht, ist ein Gedankending. Soll aber eine Erkenntniß Beziehung auf einen Gegenstand haben, so muß der Gegenstand entweder in einer würklichen oder möglichen Erfahrung gegeben werden können. Ohne dies sind die Begriffe und die Erkenntnisse leer und man hat mit bloßen Begriffen gespielt. So hat der Begriff von einem Menschen mit Sechs Sinnen keinen Gegenstand in der Erfahrung und also keine objective Realität. Es kann aber diese Beziehung auf einen Gegenstand auch indirect auf einen Gegenstand in der Idee geschehn, dessen Vorstellung unserer empirischen Erkenntniß Einheit giebt. Z. B. der Begriff einer höchsten Intelligenz. Da soll seine objective Realität nicht darinne bestehn, daß er sich gerade zu auf einen Gegenstand bezieht, wodurch man etwa erkennen könne wie der Gegenstand beschaffen sey; sondern ist nur ein heuristischer Begriff nach welchem und unter dessen Leitung die Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung gesuchet werden soll, und will eben so viel sagen, als, die Dinge in der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten.

Occupation.

Nat. Recht.

Die Ergreifung einer herrenlosen Sache in der Absicht, dieselbe als die seine zu behalten, heißt im Rechte der Natur die Occupation (Besitznehmung). Was dazu gehört, ist oben in dem Art. Besitznehmung, ausgeführt worden. I. B. S. 575.

Oeconomisten.

S. Physiokraten.

Offenbarung.

Metaph.

Das Wort Offenbarung, wird bald im weitläuftigen bald im engen Verstande genommen. Im weitläuftigen Sinne ist es die Bekanntmachung oder Bezeichnung eines Urwesens und seiner Eigenschaften durch die Welt oder durch die Erscheinungen, und wird natürliche Offenbarung genannt. Im engern Sinne ist es die unmittelbare Einwürkung des Urwesens auf einzelne vorkommende Wesen in der Sinnenwelt. Diese ist übernatürlich und ein Wunder, und muß daher als Faktum bewiesen werden. Wer alle übernatürliche Offenbarung läugnet, ist ein Naturalist in engerer Bedeutung. (Man sehe Fichte Critik aller Offenbarung.)

Oligarchie und Ochlocratie.

Staatsrecht.

Man theilt im allgemeinen Staatsrechte die Regierungsformen ein, in Monarchie, Aristocratie und Democratie, je nachdem eine einzige physische Person, oder das Volk, oder eine vom Volke unterschiedene Gesellschaft die höchste Gewalt ausübt. Von jeder derselben ist in einzelnen Artikeln gehandelt worden. Diesen werden eben so viel Ausartungen, als kranke Staatsformen entgegengesetzt. Der Monarchie, die (monarchische) Despotie oder Tyranney. (S. I. B. S. 22.) Die Oligarchie, wenn in der Aristocratie nur wenige Personen die Regierung durch List an sich bringen und ihre Gewalt über die Gränzen der Staatsgewalt erweitern. Und die Ochlocratie wenn in der Democratie nicht die gesammte Bürgerschaft, sondern der unverständige Pöbel das Regiment führt. Es sind dieses keine besondere Arten rechtlicher Regierungsformen, sondern bloße Verderbnisse der einfachen.

Ohngefähr.

Metaph.

Im gemeinen Leben pflegt man oft zu sagen, daß etwas von ohngefähr sich zu getragen habe, wenn in unsern vorhergehenden Ideenreihen nichts lag, was uns auf die Erwartung einer solchen Erscheinung hätte bringen können; was wir nicht vermuthet hatten, oder wovon wir die Ursachen nicht sogleich angeben können, ob wir sie gleich nicht läugnen oder behaupten daß sich dasselbe ohne alle Ursache zugetragen habe. Daß auf solche Weise uns vieles von ohngefähr begegnet, wird Niemand in Abrede seyn. Allein in der Bedeutung nimmt man es in der Metaphysik nicht; sondern da versteht man

man darunter den blinden Zufall. Im Allgemeinen heißt da Zufall, Ohngefähr eine Begebenheit ohne Ursache (casus purus); entweder ohne Endursache, oder ohne würkende, ohne Naturursache. Das letzte heißt ins besondere, blinder Zufall, blindes Ohngefähr. Einen solchen kann es in der Sinnenwelt nicht geben; weil hier alles nach bestimmten Gesetzen den Bedingungen der Erfahrung gemäß erfolgen muß; und ein blindes Ohngefähr ist ein Widerspruch in sich selbst. (S. den Art. Gesetz, II. B. S. 452. Ingleichen den Art. Naturwissenschaft. III. B. S. 324.

Ontologie.

Metaph. und crit. Philosophie.

Darunter versteht man eine Wissenschaft von den Dingen überhaupt. Man sieht hier alle Dinge als gleichartig an und nimmt keine Rücksicht darauf, ob sie auch als Erscheinungen existiren können, oder nicht. Die großen Gegenstände der (dialektischen Metaphysik) waren, die Welt, die Seele, und Gott. Nun glaubte man, diese Gegenstände müßten unter einem höhern und noch allgemeinern Begriffe stehn, welches der Begriff eines Dinges überhaupt war. Man untersuchte nun welches die nothwendigen und allerallgemeinsten Prädicate der Dinge überhaupt waren und auf solche Art entstund eine Wissenschaft, welche man nach ihrem Objecte, die Dinger-Lehre oder Ontologie nannte. Sie wurde von einigen auch die erste Philosophie (philosophia prima) genannt. Wolf hat das Verdienst, daß er ihr die wissenschaftliche Form anzupassen sich bemühte, mit welchem Glück er dieses that, werden wir hernach sehn und daß er das Princip

tip des zureichenden Grundes in derselben allgemein zu machen gesucht hat, und den Wust, wodurch sie, so wie überhaupt die Metaphysik, unter den Händen der Scholastiker war entstellt worden, zu entfernen suchte.

Die critische Philosophie hat ihr nun das Urtheil gesprochen, daß sie als vorgebliche Wissenschaft in ihrem synthetischen Theile, weiter nichts als ein bloßer Schein sey, oder auf bloßem Scheine beruhe. Es bebesteht nemlich dieselbe aus zwey Theilen, einem analytischen und synthetischen. Der analytische Theil enthält eine Entwickelung der reinen Verstandsbegriffe. Möglichkeit, Würklichkeit, Substanz, Ursache u. s. w. und erzeuget daraus eine Menge analytischer Sätze. In diesem Theile verfährt sie ganz richtig; nur ist der Fehler dieser, daß er theils nach keinem Princip veranstaltet ist und ihm also systematische Einheit fehlt, theils daß die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, als Verstandsformen behandelt, und dadurch völlig undeutlich gemacht worden sind. Daher hat Kant an die Stelle der ganzen Ontologie seine Analytik des reinen Verstandes gesetzt, worinne der analytische Theil der bisherigen Ontologieen vollständig abgehandelt wird.

Da nun die Ontologie blos von Dingen an sich handelt, diese aber von den Objecten gänzlich verschieden sind: so hat man sich dadurch täuschen lassen, daß man das, was von den Dingen an sich gilt, so angesehn hat, als sey es durch die Natur der Objecte selbst bestimmt, da es doch nur durch subjective Vorstellungen bestimmt war. Wir können aber a priori von den Objecten gar nichts positives wissen, als nur in so weit, als es die Natur unseres Erkenntnißvermögens gestattet. Durch dieselbe ist aber weiter gar nichts, als die

bloße

bloße Form der sinnlichen Objecte bestimmt. Es muß daher der Schluß: Was von den Dingen an sich gilt, welche bloße Verstandsobjecte sind, das gilt auch von Erscheinungen als sinnlichen Gegenständen, nothwendig falsch seyn, und alle auf solche Weise erkünstelte synthetische Sätze, waren ein bloßer Schein und beruhten auf der Verwechselung der Dinge an sich mit Dingen der Sinnlichkeit in der Erscheinung. Gesetzt daß der Verstand von den Dingen an sich, als bloßen Verstandsobjecten a priori etwas ausgemittelt habe nach seinen nothwendigen Formen, so kann doch das Anschauungsvermögen immer noch gewisse Bestimmungen hinzufügen, von denen der Verstand a priori nichts wissen kann. Der Verstand erkennet nur Begriffe, diese sind aber niemals die realen Objecte selbst, sondern bloße Verstandswesen. Läßt man sich nun verführen, und hält die reinen Verstandsbegriffe für objective Bestimmungen realer Gegenstände, wie dieser Fehler in allen bisherigen Ontologien begangen worden ist, so müssen gewisse eingebildete synthetische Sätze entstehn, die, indem sie blos von Begriffen gelten, niemals mit Recht auf Objecte bezogen werden können. Es ist doch ganz etwas anders, wenn man im Verstande Begriffe von Dingen überhaupt mit einander vergleicht und, wenn man den Gegenstand selbst vergleicht, so wie ihn das Anschauungsvermögen darstellt. Wenn man unter Ontologie weiter nichts, als eine Analytik des reinen Verstandes versteht, so mag dieselbe unter diesem Namen in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz ferner behaupten.

Ontotheologie.

Metaph.

Wenn die rationale Theologie das Dasein Gottes aus bloßen Begriffen, ohne Beihülfe der Erfahrung zu beweisen gedenkt, so heißt sie Ontotheologie. Wie unstatthaft dieses Verfahren sey, ist in dem Art. Gott, gezeigt worden. S. II. B. S. 532. 533.

Opposition.

Log. u. crit. Phil.

Sätze, welche sich nicht zusammen denken lassen, sind entgegengesetzte und ihr Verhältniß heißt Opposition, Entgegensetzung. Dieselbe betrifft entweder die Form, oder die Materie, den Inhalt derselben. Im ersten Falle sind sie logisch, im andern real entgegengesetzt. Entweder sind beide Sätze allgemeine z. B. Alle A sind B, keine A sind B; dann heißen sie Gegensätze oder contrare Sätze. Oder sie sind beide partikulär, z. B. Einige A sind B, Einige A sind nicht B, dann heißen sie Nebensätze, subcontrare Sätze. Oder der eine ist allgemein und der andere particulär bey verschiedener Qualität, z. B. Alle A sind B, einige A sind nicht B, dann heißen sie widersprechende Sätze, contradictorische. Die subcontrare Opposition ist keine ächte Entgegensetzung, weil es möglich ist, daß beyde Sätze zusammen gedacht werden können. Die Entgegensetzung des Widerspruchs zwischen contradictorischen Sätzen, nennet Kant (Crit. 504) die analytische z. B. die Welt ist endlich; und nicht endlich; zum Unterschied der dialectischen zwischen Sätzen, deren einer mehr, als die bloße Verneinung des andern enthält. z. B. die Welt ist endlich,

die

die Welt ist unendlich, und behauptet von dialectisch entgegengesetzten Urtheilen daß sie beide falsch seyn können, darum, weil eins dem andern nicht blos widerspricht, sondern etwa mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist. Wenn man z. B. behauptet: die Welt ist kein Ding an sich; so muß man auch behaupten, daß sie, weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze existire. Sie ist also niemals ganz gegeben. Folglich existirt sie auch niemals als ein unbedingtes Ganze weder mit endlicher, noch mit unendlicher Größe. Mithin sind beide Urtheile, Satz und Gegensatz falsch.

Optik.

Physik.

Man pflegt sonst den Namen der Optik der ganzen Lehre vom Lichte und vom Sehen beyzulegen. Im eigentlichen und engern Verstande aber versteht man darunter blos, die Lehre vom Sehen durch gerade Lichtstrahlen. Die allgemeine Erfahrung, daß das Licht in gerader Linie fortgehe, macht das Grundgesetz der Optik aus, wodurch die Lehre, von der Erscheinung der Gegenstände durch gerade Strahlen auf Betrachtung gerader Linien und Winkel gebracht wird. Sie beschäftiget sich also mit den Lehren von Sehewinkel, den scheinbaren Größen, Entfernungen, Orten, Lagen, Gestalten und Bewegungen der Gegenstände, und mit den Urtheilen, welche wir aus diesen Erscheinungen über die wahre Beschaffenheit aller dieser Dinge fällen. Sie wird eigentlich nie allein, sondern immer in Verbindung mit den übrigen optischen Wissenschaften vorgetragen.

Ordnung.

Moral u. Metaph.

Im allgemeinen metaphysischen Sinne heißt Ordnung, die Einförmigkeit in der Verbindung mehrerer Dinge. (Theile eines Ganzen.) Es kann dieses so wohl das Nebeneinander seyn, als die Folge derselben betreffen. Der objective Grund, nach welchem die Verbindung der Theile statt findet ist die Regel oder das Gesetz, und da dieses so wohl einfach, als zusammen gesetzt seyn kann; so kann auch die Ordnung eine einfache oder zusammengesetzte seyn. Die letztere kann sogar oft sehr verwickelt seyn, weil das Gesetz derselben mehr oder weniger Bedingungen haben kann, denen das Beysammenseyn oder die Folge der Theile genug thun muß. Das Gegentheil der Ordnung ist Confusion, Unordnung. Diese kann eine wahre oder nur scheinbare Unordnung seyn. Die letzte streitet nicht mit der Ordnung. Sie sagt weiter nichts, als dies, daß man die Regel der Verknüpfung des Mannichfaltigen nicht einzusehen vermag, woraus aber nicht geschlossen werden kann, daß gar kein objectiver Grund der Verknüpfung vorhanden sey. *) Ist der Grund, nach welchem die Dinge (Erscheinungen) mit einander verknüpft sind, ein Naturgesetz, so heißt es Naturordnung, und alles was diesen Naturgesetzen gemäß erfolgt, das erfolgt nach der Ordnung der Natur. Ist aber der Grund der Zusammenstimmung ein moralischer, so entsteht der Begriff von einer moralischen Ordnung. Sie besteht in der Uebereinstimmung aller Dinge mit dem sittlichen Gesetze. Die Sittlichkeit erfodert, da sie das Absolute und Unbedingte ist, daß mit ihr alles zusammen stimme. Folglich muß auch alles durch sie bestimmt

*) Leibnitz Theodicee Th. III. §. CCXLII.

stimmt und eingeschränkt seyn. Ob eine solche durchgängige moralische Ordnung würklich statt finde, kann weder aus Erfahrung, nach a priori aus theoretischen Principien eingesehn werden. Denn es kann keine endliche Kraft, wegen ihrer Beschränktheit die sittliche Ordnung im Ganzen bewürken, ob sie gleich etwas, und so viel als an ihr ist, im Einzelnen zu Realisirung derselben beytragen kann; und dieses, da es nur durch Erfahrung erkannt werden kann, ist immer zufällig. Das Principium, welches eine solche sittliche Ordnung möglich oder würklich machen soll, ist übersinnlich. Nun ist aber völlig unmöglich eine theoretische Einsicht des Uebersinnlichen zu erlangen. Folglich müssen wir auf eine theoretische Einsicht und Erkenntniß der realen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Würklichkeit oder Nichtwürklichkeit einer solchen moralischen Verknüpfung der Dinge, völlig Verzicht thun. Unterdessen liegen in der praktischen Vernunft gewisse moralische Gründe die Realität der moralischen Ordnung für wahr zu halten, wodurch ihre Ueberzeugung in einen moralischen Glauben übergeht. Nemlich, wenn es keine moralische Ordnung giebt, in die sich zuletzt alles auflösen und mit ihr zusammenstimmen muß; so folgt, daß man die nothwendigen praktischen Wahrheiten, über Sittlichkeit und Tugend theoretisch aufgeben müsse; nun ist aber das letzte unmöglich, wegen des ersten Begriffs eines moralischen Gesetzes; folglich auch das erstere. Die Folge ist daraus als falsch ersichtlich; weil sonst die theoretische Vernunft das, was die praktische vorauszusetzen gebietet, für eine leere Einbildung erklären, woraus ein realer Widerspruch in der Vernunft selbst entstehen müßte. Wir sind also völlig berechtiget, eine solche durchgängige moralische Ordnung auf Gründe eines moralischen Glaubens zu stützen, in welche sich, bey aller anscheinenden moralischen Unordnung, alles zuletzt mit völliger

ger Harmonie auflösen wird. Freylich sind uns oft die Ereignisse in der Welt ein Räthsel; Sittlichkeit und Religion wird oft mit Füßen getreten, dem Lasterhaften geht es wohl, den Tugendhaften drücken oft Leiden und die Güter des Lebens scheinen oft ungleich ausgetheilt zu seyn u. s. w.; allein diese Unordnung ist nur scheinbar. Ob wir gleich nicht immer die Gründe einzusehn im Stande sind, wie alles dieses sich zuletzt in eine moralische Ordnung auflösen werde, in welcher Sittlichkeit und Glückseeligkeit in Harmonie treten müssen: so bürgt uns doch unsere moralisch-praktische Ueberzeugung für die Gewißheit der Sache und jene Enträthselung, jener Aufschluß dieser scheinbaren moralischen Unordnung, gehört unter die großen Gegenstände, von welchen der seel. Garve irgendwo sagt: „er freue sich dereinst ihre Auflösung zu erfahren." (Vergl. den Art. Gut, höchstes. II. B. S. 568.)

Organisation.

Physik.

Unter Organisation oder organischem Bau versteht man denjenigen Bau eines Körpers, nach welchem er aus festen und flüssigen Theilen so zusammengesetzt ist, daß sich die flüssigen in den festen bewegen, ihre Mischung ändern und sich dadurch dem Körper selbst assimiliren oder in seine Substanz übergehn können. Organe oder Werkzeuge überhaupt sind Körper, die so gebauet sind, daß durch sie gewisse Zwecke und Würkungen erreichet werden können, und Körper, die einen solchen Bau haben, werden organische Körper genannt. Dergleichen Organe sind auch die Gefäße, in welchen Säfte umlaufen, die zur Nahrung der Thiere und Pflanzen dienen, und man legt diesen Körper, in welchen ein

ein solcher Umlauf der Säfte durch Gefäße geschieht, einen organischen Bau, oder eine Organisation bey. Durch diesen unterscheiden sich die Körper des Thier- und Pflanzenreichs von den Mineralien, welche letztere nur aus Zusammenhäufung gleichartiger Theile von au en her entstehn, da hingegen die Thiere und Pflanzen eine ungleichartige Nahrung in sich nehmen, die erst durch den organischen Bau ihrer Körper verändert, ihnen assimilirt, und von innen zur Erhaltung und zum Wachsthum ihres Körpers verwendet werden muß.

So lange die Bewegung der flüssigen Theile in den festen, welche zur Erhaltung eines organisirten Körpers nothwendig ist, aus eigener innerer Kraft des Körpers wirklich fortdauert, sagt man der Körper lebe, das Aufhören dieser Bewegung, ist der Tod. In diesem Sinne schreibt man auch den Pflanzen ein Leben und ein Absterben zu.

Ist das Leben mit Empfindungskraft und willkührlicher Bewegung begleitet, so wird der organisirte Körper zum Thierreiche, wenn aber diese Eigenschaften fehlen, zum Pflanzenreiche gerechnet.

Die Art und Weise, auf welche in den organisirten Körpern die Veränderung und Assimilation der Nahrungsmittel bewürkt wird, ist uns gänzlich unbekannt; wir können zwar wenige einzelne Theile und Fälle davon einigermaßen begreiflich machen, keinesweges aber das Ganze übersehn.

Organon.

Crit. Philosophie.

Organon überhaupt heißt bey Kant ein Inbegriff von Regeln über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. (Crit. 52.) Und, Organon der reinen Vernunft ist ein Inbegriff derjenigen Principien nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und würklich zu Stande gebracht werden. (Crit. 11.) d.i. ein Organon für Metaphysik. Die ausführliche Anwendung derselben würde ein System der reinen Vernunft verschaffen.

Ort.

Physik, Metaph. u. crit. Philos.

Dieses Wort nimmt viererley Bedeutungen an. In metaphysischer Bedeutung ist es das Verhältniß eines Dinges zu andern umstehenden Dingen und wird in der Sprache durch die Worte, oben, unten, hinten und vorn bezeichnet. Die Metaphysiker nennen ihn daher auch den relativen Ort, weil er durch das Verhältniß zu andern umstehenden Gegenständen bestimmt werden muß.

In logischer Bedeutung heißt der logische Ort ein gewisser Titel unter welchen eine Erkenntniß gehört. Von der Art war die Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehn was sich am besten für seine vorliegende Materie schicke, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

In

In der critischen Philosophie versteht man unter dem transcendentalen Orte, das Erkenntnißvermögen wohin ein Begriff gehört; weil es vor allen Dingen nöthig ist, ehe und bevor man über eine Sache nachdenkt, zu untersuchen für welches Erkenntnißvermögen ihr Begriff gehöre, ob wir ihm eine Stelle in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande anzuweisen haben. Dieses heißt sodann ihr transcendentaler Ort. Die Beurtheilung dieser Stelle, die jeden Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, und eine Anweisung nach Regeln diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, würde eine transcendentale Topik seyn. Und die Ueberlegung, was für ein Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der andern Erkenntnißart (zur Sinnlichkeit, oder zum Verstande) statt findet, heißt die transcendentale Reflexion. Diese ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Eine solche transcendentale Topik würde nur die vier Titel enthalten: 1. Einerleiheit und Verschiedenheit. 2. Einstimmung und Widerstreit. 3. Das Innere und Aeußere. 4. Materie und Form. Auf solche Weise würde auch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe verhütet werden. (S. Crit. d. r. V. S. 268 ff.)

In der Physik und Optik heißt der Ort, an welchen man, dem über das Gesehene gefällten Urtheile gemäß, einen Gegenstand oder ein Bild desselben zu sehen glaubt, der scheinbare Ort des Gegenstandes oder des Bildes. Der scheinbare Ort eines Punktes hängt ab von der Richtung nach welcher die Lichtstrahlen von ihm ins Auge kommen, und von seiner scheinbaren Entfernung vom Auge. Wenn ich mir eine gerade Linie aus dem Auge nach der erwähnten Richtung gedenke, und die scheinbare Entfernung auf dieselbe trage,

so wird der Punkt, wo ich den Gegenstand zu sehen glaube, bestimmt. Wenn wir durch gerade Strahlen sehn, so betrügen wir uns bey nahen und gewöhnlichen Gegenständen selten im Urtheile über ihren Ort. Bey entferntern Dingen geschieht dieses öfter, und der Fall ist sehr gewöhnlich, daß wir sie an die Grenze des Horizonts oder in die Fläche des Hintergrundes selbst setzen und also den optischen Ort zum scheinbaren, oder nach unserm Urtheile, zum wahren machen. Es muß daher der scheinbare Ort des Bildes noch besonders vom absoluten und relativen Orte unterschieden werden.

Ostensiver Begriff.

Crit. Philos.

Man unterscheidet ostensive Begriffe, von heuristischen. Jene sind solche, die uns den Gegenstand kennen lernen. z. B. die mathematischen, weil sie durch Construction oder Verrechnung dargestellet werden können, wodurch ihre Beschaffenheit deutlich einleuchtet. Diese zeigen nicht an, wie ein Gegenstand beschaffen sey; sondern, wie wir unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung suchen sollen. z. B. wenn man sagt: die Dinge in der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. (Crit. d. r. V. S. 671.)

P.

P.

Paralogismus.

Logik.

Ein falscher Schluß der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle, heißt ein logischer Paralogismus. Wenn ein solcher Fehlschluß einen transcendentalen Grund hat, so wird er ein transcendentaler Paralogismus genannt. Dieser transcendentale Grund liegt in der Natur der menschlichen Vernunft und führt eine zwar unvermeidliche, aber nicht unauflößliche Illusion herbey. Er beruht auf der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens a priori. Nemlich, der Vernunft wohnet von Natur der Hang bey, die Dinge bis auf ihr Innerstes zu verfolgen, und sie überredet sich daher, vor abgestellter Kritik, daß sie dieses auch würklich könne. Dieser ihr so natürliche Hang leitet sie nun in ihrer Nachforschung, auf die Dinge an sich, wo sodann die Vernunft, wenn sie da angelanget ist, die Dinge an sich, die doch weiter nichts als bloße Ideen sind, widerrechtlich realisirt und für gegebene Gegenstände hält, oder zum wenigsten sie so behandelt, wie man gegebene Gegenstände behandeln kann, dadurch daß sie dieselben unter die Kategorien bringt, welche doch nie auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen anzuwenden sind. Auf solche Weise sind nun Paralogismen unvermeidlich, weil im Obersatze eines solchen Schlusses von einem realen

Objecte die Rede ist, welchem so fort im Untersatze ein bloßer Gedanke (das Ding an sich) untergelegt wird. So hat man z. B. in der rationalen Seelenlehre, die Substanzialität der Seele durch folgenden Paralogismus oder Trugschluß beweisen wollen:

Was blos als Subject gedacht werden kann, existirt auch nur als Subject und ist also Substanz.

Nun kann Ich (oder ein denkendes Wesen) nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existire Ich (das denkende Wesen) nur als Substanz.

Hier wird einmal Substanz für ein logisches Subject, für logische Substanz, und das andere mal für reale Substanz, welche beharret, genommen, die doch beide von einander sehr unterschieden sind. (Crit. S. 341.)

Pathologisch

Moral.

Man setzt das Pathologische entgegen dem Practischen in engerer oder sittlicher Bedeutung. Beides setzt eine Willkühr oder auch einen Willen voraus, und bezieht sich auf dasjenige, wodurch der Wille bestimmt wird. Wird der Wille nicht anders, als durch sinnliche Antriebe durch sinnliches Interesse bestimmt, so heißt derselbe pathologisch; ist er aber von Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, abhängig, so ist er frey und alles, was mit diesem zusammen hängt, es sey als Grund oder als Folge, heißt practisch. Hiervon lehrt die Moral, daß bey einer Handlung aus Pflicht, nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern blos an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem

(dem Gesetz) gesehen werden müsse. Denn was aus Neigung geschieht, geschieht nicht aus Pflicht. Man kann daher sagen, pathologisch ist alles dasjenige, was von der Sinnlichkeit, praktisch hingegen, was von der freyen Thätigkeit der Vernunft abhängt. (Crit. d. r. V. S. 802. 314. 800.

Patrimonialreich.

Allgemeines Staatsrecht.

Ein Staat, in welchem der Regent das Recht hat, über die Oberherrschaft vollkommen zu disponiren und nach seinem Gefallen dieselbe auf einen andern auf welchen er will, überzutragen, vollkommen berechtiget ist, wird vom Grotius ein patrimonialstaat oder Patrimonialreich genannt. Er unterscheidet dasselbe von einem Usufructuarreiche, in welchem der Regent über die Oberherrschaft oder Regierungsrechte nicht disponiren kann wie er will. Wenn der Regent ein Recht hat über den Staat, als über sein Eigenthum zu disponiren, so ist es ein Herilreich. Da findet nach dem Grotius eine diensther rliche Gewalt statt. In einem solchen ist der Staat oder das Volk ein Eigenthum des Regenten, das Volk ist in der Sklaverey. Es ist also ein Patrimonialreich von einem Herilreiche unterschieden. *) Wenn Höpfner das Patrimonialreich für eine Chimäre erklärt, so beschuldiget ihn Schlettwein, daß er den Grotius nicht recht verstanden habe.

Aa 2 Per=

*) Schlettwein Rechte des Menschen. S. 493. Grotius I. B. et P. L. III. Cp. VIII. §. 2. Cp. XV. §. 12. vergl. Höpfner N. R. S. 197.

Perception.

Logik.

Vorstellung mit Bewustseyn, heißt Perception. In diesem Verstande hat es Kant genommen. Bezieht sich dieselbe lediglich auf das Subject, in welchem sie ist, als Modification seines Zustandes, so ist es Empfindung (sensatio.) Eine objective Empfindung, ist Erkenntniß (cognitio) und diese wiederum entweder Anschauung (intuitus) oder Begriff (conceptus). *)

Die Alten verstunden unter Perception die einfache Wahrnehmung dessen, was uns vorschwebt; sie nannten sie einfach, weil dabei weder etwas bejahet noch verneinet wird. Dieselbe konnte sich entweder beziehen auf Sachen, und wurde von ihnen genannt perceptio rei; oder auf Eigenschaften (perceptio modi), wodurch die Sache afficirt wird; oder auf die Sache mit ihren Eigenschaften zugleich wodurch sie afficirt ist (perceptio rei modificatae) und nannten eine solche, die Vorstellung von einer Substanz. Alle drey Arten wurden ferner eingetheilt in universelle, und besondere (percept. universalis et singularis.) **) Aber nach Leibnitz, war Perception die bloße Vorstellung einer Sache in einem einfachen Wesen. Hier war noch nicht ausgemacht, ob Bewustseyn damit verbunden ist. Eine Perception mit Apperception (Bewustseyn) verbunden nannte Leibnitz, Idee, Gedanke. ***) Vermuthlich wurde er durch den Ausdruck, Idee, verleitet, einen Gedanken als Bild des Gegenstandes zu betrachten, wo

*) Kant Crit. S. 320.

**) Chauvin Lex. phil.

***) Reimarus Vernunftlehre. S. 55.

wo eine gewisse Aehnlichkeit statt findet. Daher kam sein Begriff von Repräsentation, wenn nemlich das Mannigfaltige des einen in dem andern ausgedrückt wird. War dieses andere, in welchem der Abdruck des Mannigfaltigen geschahe, eine materielle körperliche Sache, so nannte er es eine physische Vorstellung (nicht Gedanke) z. B. ein Bild im Spiegel. War aber das Subject ein einfaches Wesen, wie die Seele, so war es eine Perception. (Vergl. den Art. Apperception, 1. B. S. 338. ff.)

Person.

Metaph. Moral und Nat. Recht.

Dieses ist ein Hauptbegriff in der praktischen Philosophie. Wir wollen daher die Bedeutung, die er daselbst annimmt, vorausschicken. Und da heißt ein vernünftiges Subject, das sich Zwecke vorsetzen kann, eine Person; und das Vermögen, sich Zwecke für seine Handlungen vorzusetzen, die Persönlichkeit. Dadurch sind Personen deutlich unterschieden von Sachen, die nicht Personen sind. Leblose und unvernünftige Wesen sind keine Personen, sondern nur Sachen (res). Der Hauptcharakter der Persönlichkeit ist also das Vernunftvermögen. Dadurch wird das vernünftige Wesen das Subject des Sittengesetzes, und kann nicht wieder um ein anderes willen da seyn; weil das sittliche Gesetz nicht wieder in Beziehung auf etwas anderes da ist, und ohne die vernünftigen Wesen gar nichts von absolutem und unbedingtem Werthe würde angetroffen werden. Da nun unter allen Dingen blos in Ansehung der vernünftigen Wesen etwas abgezwecket werden kann; so enthalten die vernünftigen Wesen den Endzweck der vernunftlosen; diese sind nur Mittel, die vernünftigen hin-

hingegen, Zweck an sich selbst. Dies ist ihr unbedingter Werth und macht die menschliche Würde aus. Jedes vernünftige Wesen hat demnach ein Recht auf Persönlichkeit, und sobald vernünftige Wesen sich nach anderer Willkühr richten müßten, so würden sie blos für Mittel zu Zwecken (wie Sachen) die nicht sie sondern andere für sie gewählt hätetn, gebraucht werden, welches dem Sittengesetz entgegen wäre. *) Daher mag es gekommen seyn, daß andere, die sich dieses dunkel dachten, sagten: eine Person ist ein mit gewissen Rechten versehenes Subject.

In drn Schulen der Vorzeit verstunden die speculativen dogmatischen Philosophen unter Person, bald ein logisches Subject, das sich seiner numerischen Einerleyheit bey den Veränderungen bewust ist, bald ein reales Subject (beharrliche Substanz) mit Bewustseyn seiner Identität. Der Mensch, sagten sie, kann bey sich zwey Fragen aufwerfen; ob er ist? und wer er ist? Auf die erste Frage antwortet sein Selbstgefühl; weil er sich sein Daseyn nicht vordemonstriren, aber auch nicht abdisputiren lassen kann und von demselben so gewiß ist, als von irgend einem mathematischen Axiom. Die andere Frage bestimmt die Art seines Daseyns. Diese ist durch gewisse Eigenschaften und Verhältnisse, die er sein nennet, bestimmt, und macht, daß er sich mit Andern nicht verwechseln kann. Er existirt nicht allein, sondern er existirt als Jüngling, als Mann oder als Greis u. s. w. Er hat gewisse Eigenschaften, einen gewissen Charakter, Temperament, gewisse ihm eigenthümliche herrschende Ideen, nach diesen bestimmt sich sein Wille, es erfolgen Handlungen, wovon

*) Kant Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. 65.

wovon er sich als den Urheber erkennen muß u. s. w. Dieses zusammen giebt seinem Ich eine bestimmte Art seines Daseyns. Während dem aber, daß die Art seines Daseyns wechselt, daß alle diese Veränderungen bald gehen, bald kommen, ist er es sich noch immer bewust, daß er das nemliche Ich, das nemliche Subject ist, das er ehemals war, er ist sich also seiner numerischen Einerleiheit bey allen diesen Veränderungen bewust. *) Das Bewustsein war also ein nothwendiges Stück der Persönlichkeit. Daher in der Epilepsie, in der Ohnmacht und in tiefen Schlafe fehlt dasselbe ganz. Wir wissen hier weder daß wir sind, noch was wir sind. Auch kann sich der Mensch bisweilen täuschen, oder wird von seiner Einbildungskraft getäuscht. So glauben wir oft im Traume und in dem Wahnsinne ganz andere Personen zu seyn, weil hier die Vernunft und der Verstand nicht würken. Wo demnach diese gänzlich mangeln, da muß das Gefühl der Persönlichkeit fehlen, wie bey den Thieren.

Dieser Begriff war von jenem der Individualität nicht unterschieden, oder schloß ihn wenigstens in sich.

Aber dieser Begriff, Person, als Subject, das sich seiner numerischen Einerleiheit bei seinen Veränderungen bewust ist, wurde bald in die rationale Seelenlehre übergetragen, um die Persönlichkeit der Seele a priori zu beweisen, welchen Schluß die critische Philosophie für eine Paralogismus erklärt. Man schloß:

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewust ist, ist sofern eine Person.

Nun ist die Seele sich ihrer numerischen Identität ihrer Selbst in verschiedenen Zeiten bewust.

Also ist sie eine Person.

Al-

*) Desselben Critik. S. 361. 364.

Allein, wir sind uns weiter nichts bewust, als der Identität der Vorstellung Ich, keinesweges aber des Dinges selbst, das diese Vorstellung bewürkt, und welches eigentlich die Seele ist. Sollte dieses seyn, so müsten wir unsere Seele schlechterdings a priori anschauen können, wenn wir ihre Persönlichkeit a priori erweisen wollten. Es ist die Identität des Bewustseins Meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen seyn könnte, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beyzubehalten; ob zwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandelung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.

Es wird nicht darüber gestritten, ob die Seele eine Person sey; dies wird von beiden Theilen zu gegeben. Nur darüber wird gestritten, ob man diese ihre Persönlichkeit a priori beweisen könne, welches die critische Philosophie aus den angeführten Gründen läugnet. *) Sie giebt aber zu, daß die Identität unserer Person in unsern eigenem Bewustsein unausbleiblich anzutreffen sey. Das sagt aber nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darinne ich mir meiner bewust bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meiner Selbst gehörig bewust, und es ist einerley, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.

Zum

*) Crit. S. 361.

Zum Verständniß der Alten können wir den Begriff der Scholastiker von einer Person nicht ganz mit Stillschweigen übergehn. Sie verstunden unter Person, ein vernünftiges Suppositum (suppositum intelligens) Suppositum war ihnen 1. eine Substanz. 2. eine einzelne existirende Substanz, zum Unterschiede einer substantia universalis. z. B. die Begriffe, Thier, Mensch, waren zwar Substanzen, aber nur substantiae universales. Eine einzelne existirende Substanz, heißt substantia prima; die substant. universalis aber, substantia secunda. 3. substantia completa d. i. eine solche die für sich, ihrer Natur nach nicht bestimmt ist eine andere zu constituïren. 4. Incommunicabilis, d. i. welche als ein einzelnes Wesen, dem andern nicht zu Theil werden kann. 5. Non sustentata ab alio d. i. welche in ihrer Würksamkeit nicht von einer andern unterstützt wird. Zusammen war also Suppositum substantia prima, completa, incommunicabilis, non aliunde sustentata. *) Die Scholastiker, welche ihre philosophischen Begriffe nur immer in Hinsicht ihrer theologischen Streitigkeiten bildeten, hatten dieses Wort in der Lehre von Gott in die Theologie geführt und es auf eine ganz widerrechtliche und unschickliche Art auf die Personen in der Gottheit angewandt, sie zimmerten und künstelten an diesem Begriffe so lange, bis sie glaubten denselben in jener anwenden zu können. Von so großer Wichtigkeit dieser Begriff in ihren scholastischen Systemen war, so ist er doch in unsern Zeiten durch die geläuterten Einsichten helldenkender Gottesgelehrten mit Recht außer Cours gesetzt worden, wenn man es nicht bisweilen um die Alten zu verstehn, nachschlägt.

Pe-

*) Boethius metaph. Velthem. Institut. Metaph. p. 1765.

Petitio principii.

Logik.

Wenn der Beweis eines Satzes aus solchen Sätzen geführt wir , welche nicht geschickt sind, einen Beweisgrund abzugeben, weil sie nicht bekannter als der zu erweisende Satz selbst sind, so heißt dieses in weiterm Verstande petitio principii. In dieser Bedeutung begreift sie zwey Arten unter sich. Die erste ist, wenn man einen Satz aus einem andern wenigstens eben so zweifelhaften, wo nicht gar erweißlich falschen Satze erweisen will, ohngeachtet derselbe, wenn er nur gewiß wäre, ein solches Verhältniß gegen die Conclusion hätte daß er sich zu einem Beweisgrunde schickte. In diesen Fehler kann man auf eine verdeckte Art fallen, daß man unerwiesene Sätze zum Beweisgrunde annimmt, wenn man einen geschlossenen und erwiesenen Satz weiter ausdehnen und in einem andern Verstande anwendet, als in welchem er erwiesen worden. Man könnte dieses Sophisterey der Ausdehnung der Conclusion über ihren Beweisgrund nennen. Die andere Art ist petitio principii im engern Verstande oder der Cirkel im Beweise, wovon wir oben gehandelt haben. S. I. B. S. 698.

Pfand.

Nat. Recht.

Eine Sache, welche einem Glaubiger übergeben wird zur Sicherheit der darauf geliehenen Sache, heißt ein Pfand (Pignus) Personen sind keine Sachen (res) sie können also nicht verpfändet werden. Wenn daher der Feind im Kriege Geißeln nimmt, so sind diese nicht als Unterpfänder anzusehen, und ein solcher Vertrag ist eine bloße Leistung (obstagium) in welcher der Bürge seiner persönlichen Freyheit, an einem bestimmten Verwahrungsorte so lange entsagt, bis die Verbindlich-

keit

keit des andern erfüllet ist. Ein Pfandvertrag unterscheidet sich von einem simpeln Vertrage dadurch, daß der eine Paziscent außer dem Vertrage noch andere Mittel sucht, um das, was der andere Paziscent ihm zu leisten schuldig ist, desto gewisser erlangen zu können. Unter diese Mittel gehört unter andern auch das Pfand. Eine Sache wird also dadurch allererst ein Pfand, wenn sie in die Hand, oder in die Gewalt des Glaubigers übergeht, bis seine Forderung berichtiget ist. Der Schuldner mag dem Glaubiger noch so viele Sachen anweisen, so giebt diese Anweisung demselben keine größere Sicherheit, seiner Forderung, als der Hauptvertrag selbst schon giebt, wenn der Glaubiger die zur Sicherheit angewiesenen Sachen eben so wenig in seiner Gewalt hat, als den Gegenstand des Hauptvertrags, oder die Forderung. Soll also eine größere Sicherheit da seyn, die im Hauptvertrage noch nicht ist, so muß die Sache, die Pfand seyn soll, in die Gewalt des Glaubigers übergehn. Es darf aber der Pfandinhaber die Sache, die Pfand seyn soll, weder zu seinen Nutzen verbrauchen, noch einem Dritten übertragen. Denn das liegt nicht in der Natur des Pfandvertrags. Jedoch kann der Eigenthümer des Pfandes dem Pfandinhaber jene Rechte zugestehen. Ein Vertrag, durch welchen der Pfandeigenthümer dem Inhaber desselben das Recht giebt, an statt der Zinßen dasselbe zu benutzen, heißt der antichrestische Vertrag (pactum anticreticum) und ist dem natürlichen Rechte nicht zuwider. Ein Vertrag, in welchem der Pfandeigenthümer dem Pfandinhaber das Recht einräumet, das Pfand eigenthümlich zu behalten, wenn die Hauptverbindlichkeit zu einer bestimmten Zeit nicht erfüllet wird, heißt der commissorische Vertrag, und ist an sich der Natur der Sache vollkommen gemäß. Wegen der dabey vorwaltenden Mißbräuche aber kann der Staat hier etwas anderes verordnen. Endlich kann

der

der Glaubiger das Pfand des Schuldners alsdann, wenn dieser seine Schuldigkeit, zu deren Versicherung er das Pfand gegeben hat, berichtiget, doch noch so lange zurück behalten, bis der Schuldner auch seinen übrigen Verbindlichkeiten gegen den Glaubiger, für welche kein Pfand gegeben worden ist, Gnüge gethan hat. Denn der Glaubiger hat immer das Recht, seinen Schuldner zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit zu zwingen, so lange die Mittel des Zwanges nicht über die Grenzen hinaus gehen. Ein solches Zwangsmittel ist auch die Zurückbehaltung des Pfandes.

P f l i c h t.

Moral.

Man hat sonst mehrentheils sich begnügt, zu sagen: eine Handlung, wozu der Mensch verbunden ist, heißt P f l i c h t, und Verbindlichkeit besteht in der Verknüpfung der Beweggründe mit der Handlung; Beweggründe sind deutliche Vorstellungen von dem gut oder böse seyn einer Handlung. Dieses waren die W o l f i s c h e n Begriffe und seiner Nachfolger von Pflicht. Aber der Begriff von V e r b i n d l i c h k e i t war so schwankend, daß man p f l i c h t m ä ß i g e Handlungen, und Handlungen, die aus bloßer Neigung entstehen, nicht hinlänglich unterscheiden konnte, von solchen, die a u s Pflicht geschehen. Diesen Unterschied haben die mehresten, selbst P l a t o nicht ausgenommen, übersehen. Dazu kommt, daß eine Handlung, zu der man verbunden ist, einerley ist, mit einer solchen, zu der man verpflichtet ist. Folglich hätte man eben so gut sagen können: Pflicht ist eine Handlung, zu der man verpflichtet ist; Da ist die Tautologie sichtbar und man tritt wieder auf den Punkt, von dem man ausgegangen war.

Crusius kam der Sache schon näher. Pflicht, sagt er, im weitesten Verstande, ist ein Thnn oder Lassen, darzu eine moralische Nothwendigkeit vorhanden ist. Eine moralische Nothwendigkeit aber ist ein solches Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geist verstehen kann, daß es gethan oder gelassen werden soll, und derjenige Zustand, in welchem eine moralische Nothwendigkeit zu etwas vorhanden ist, wird die Verbindlichkeit im weiten Verstande genennet. Hätte er den Begriff des Sollens stärker gefaßt und entwickelt, so würde er das Formelle der Pflicht bestimmt gefunden und von dem Materiellen unterschieden haben, welches er in der Folge bey dem Begriffe von Tugend bestimmter angiebt.*)

Kant hat diese Materie mehr als je ein anderer Philosoph erschöpft. Ihm ist Pflicht, die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.**) Er unterscheidet pflichtmäßige Handlungen von solchen, welche aus Pflicht geschehen. Handlungen, welche äußerlich mit dem Gesetz übereinstimmen, die dasjenige leisten, was das Gesetz der Materie nach fordert, sind pflichtmäßig, und werden deswegen in objectiven Verstande auch Pflichten genannt, z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit u. s. w. Da sieht man noch nicht auf die Beschaffenheit des Geistes, der sie thut; was für eine Gesinnung er mitgebracht hat, als worinne das Formelle der Pflicht zu setzen ist; ob sie blos aus Neigung, oder aus Hoffnung zu gewinnen auf der einen, und aus Furcht zu verlieren auf der andern Seite vollbracht

*) Anleitung vernünftig zu leben. S. 224.

**) Grundlegung zur Methaphysik der Sitten. S. 14. 20. 25. 59. 76. 86.

bracht worden; oder ob die Vorstellung und das Ansehen des sittlichen Gesetzes über alle Neigungen bey ihm die Oberhand behalten hat, so, daß er theils bey aller Gegeneinrede seiner sinnlichen Neigungen, was diese auch immer dagegen einzuwenden haben mögen und mit Beyseitesetzung seiner liebsten Gewohnheiten, doch das thut, was das Gesetz von ihm fordert, theils, wenn auch zufälliger weise, seine Neigung mit einstimmen sollte, er doch diese Beystimmung nicht zum Princip der Handlung oder zu einem Bestimmungsgrunde derselben aufnimmt, sondern nur dies: *Es ist Pflichtgebot!* zum Bestimmungsgrunde der Handlung macht. Und hierinne bestehet eben jene *Achtung fürs Gesetz* als das *Formelle* der Pflicht. Diese Beschaffenheit eines Geistes, die der Handelnde mitbringt, macht es, daß alles, was er thut, *reine, vollkommene* Pflicht, κατορθωμα in der Sprache der Stoiker, oder *vollkommen recht* ist; nicht blos καθηκον, oder das *Schickliche*, wodurch sie nur *gemeine* Pflichten d. i. solche Handlungen verstanden, welche aus Vernunftgründen konnten gerechtfertiget werden. *) Und da eine solche Verfassung eines Geistes nur einzig in ihrer Art ist und weder größer noch kleiner werden kann, so muß man sie auch so verstehen, wenn sie behaupteten: *Es giebt nur eine Pflicht*, nemlich, in der *stoischen* Sprache: Mache in allem, was du thust, die Erreichung des höchsten Gutes zu deiner letzten Absicht, und in der *Kantischen*: Thue alles, was du thust aus Achtung gegen das Gesetz. Diese einzige Pflicht muß allen übrigen Pflichten zur Grundlage dienen, und in jeder derselben wieder vorkommen; und wenn man von einer Mehrheit der menschlichen Pflich-

*) *Garvens* Cicero von den Pflichten. S. 7.

Pflichten redet, so sind dieses nur eben so viele besondere Anwendungen dieser einzigen Pflicht, welche sich auf die besondern Verfassungen des menschlichen Lebens und der Gesellschaften beziehen, und welche man sonst auch die angewandten Pflichten nennet. Alle diese angewandten Pflichten haben nicht nur dies mit einander gemein, daß sie befolget werden müssen, sondern, wenn sie rein seyn sollen, so müssen sie auch auf eine moralische Art und Weise befolgt werden, und diese ist nur eine einzige, nemlich die Verfassung des Geistes blos dem Gesetze zu gehorchen, weils Gesetz ist, es entstehe auch übrigens für ihn, für seine Neigungen, Begierden und Leidenschaften was da wolle.

Daß aber jene Achtung fürs Gesetz den eigentlichen und alleinigen Bestimmungsgrund des Willens, und mithin den wahren Charakter einer moralischen Pflichtbeobachtung ausmache, ist daher erweißlich. Das Sittengesetz gebietet eine Handlung einem Willen, der subjectiv etwas anderes wollen kann. Der Mensch weiß sehr oft recht gut, die Anforderungen desselben an ihn; dem ohngeachtet erfolgt das nicht, was das Gesetz verlangt, ja wohl öfters das Gegentheil. Soll nun der Wille des Menschen geneigt gemacht werden, das zu thun, wozu das Gesetz ihm Anweisung giebt, so muß ein Grund dazu vorhanden seyn. Dieser liegt entweder in dem sinnlichen und niedern Begehrnngsvermögen, oder in dem höhern. Das erste kann deswegen nicht seyn, weil auf solche Weise blos ein Interesse der Neigung den Willen bestimmen würde, woraus niemalen Pflicht wird. Denn das Interesse der Neigung kann nicht geboten werden; was ein Mensch aus Neigung oder aus Antrieben seiner Sinnlichkeit thut, das thut er nicht weil er soll, nicht aus Pflicht. Die Sinnlichkeit kann zwar das Object der Handlung, d. i.

der-

den einzelnen Fall der Vernunft vorlegen; ob aber derselbe dem Sittengesetz angemessen sey oder nicht, vermag sie nicht zu beurtheilen. Das Princip ihrer Schätzung wird nur allein von der Annehmlichkeit des Lebens hergenommen. Und darinne liegt zugleich der Grund, warum man bey unvernünftigen Thieren nicht von Pflichten spricht, deren Willkühr zwar von der Sinnlichkeit, aber nicht durch Vernunft gelenket wird. Es kann also der Bestimmungsgrund des Willens zur Pflicht nur in dem höhern Begehrungsvermögen, welches durch die practische Vernunft bestimmt wird, gesucht werden. Soll aber dies geschehen, so muß sie für den Willen allein als gesetzgebend erscheinen; weil sonst nicht Autonomie, sondern Heteronomie des Willens zum Vorschein kommen würde. Gleichwohl muß der Wille Interesse nehmen, wenn er geneigt gemacht werden soll, das zu thun, was das Gesetz fordert. Da er nun alles Interesse der Neigung und der Annehmlichkeit des Lebens beraubt ist; so bleibt weiter nichts übrig, als das reine moralische Interesse der Vernunft, als worinne die Achtung fürs Gesetz besteht. Es ist also, mit andern Worten, **Pflicht**, nichts anders, als die objective Nothwendigkeit einer Handlung um des Gesetzes willen, so fern dieses einen Willen **verbindet**, d. h. moralisch nöthiget, der subjectiv anders wollen kann. Ein solcher Wille heißt deswegen ein reiner Wille, der nur die Pflicht will, weils Pflicht ist, d. i. aus Achtung fürs Gesetz.

Der oberste Grundsatz aller Sittlichkeit und mithin auch aller Pflichten lautet demnach so: **Handle so, daß deine Handlungsweise von der Vernunft im allgemeinen gebilliget werden muß.** Dieser Grundsatz läßt sich verschiedentlich ausdrücken. Will man denselben nach seinem Zwecke bestimmen, so wird er so ausgedrückt werden müssen:

„Hand-

„Handle so, daß du die vernünftige Natur allenthalben, wo du sie antriffst, als absoluten Zweck, niemals aber als bloses Mittel durch deinen Willen behandelst." Denn die vernüftige Natur ist für jeden Willen ein absoluter Zweck, ein Zweck an sich, der nicht wiederum um etwas anderes willen da ist. Wenn nun die Vernunft durch die Erkenntniß ihrer selbst den Willen bestimmen soll, so kann sie ohnmöglich etwas gebieten, daß der vernünftigen Natur, wo sie auch angetroffen werden mag, widerstreitet. Also kann ein vernünftiger Wille unmöglich etwas wollen, das der vernünftigen Natur in irgend einem Subject Abbruch thäte; vielmehr muß er, wenn er mit sich selbst consequent seyn will, alles wollen, was ihre Würde befördert.

Da ferner in allen vernünftigen Wesen, als solchen, die Vernunft gesetzgebend ist, und zwar so, daß diesen Gesetzen, die das eine durch seine Vernunft sich selbst vorschreibt, auch alle andere, wenn sie die Stimme der Vernunft hören wollen, sich vorschreiben müssen, so müssen sie auch insgesamt sich als diesen Gesetzen unterworfen gemeinschaftlich anerkennen und machen zusammen ein Reich aus, in welchem nur Ein Wille herrscht. Daher kann die Formel des obersten Sittengesetzes auch so ausgedrückt werden: „Handle nach solchen Maximen, durch welche dein Wille zugleich allgemein gesetzgebend seyn kann, oder die in das System einer allgemeinen Gesetzgebung passen. Denn in eine solche paßt keine andere, als eine solche, die zugleich jeder wollen kann, nach der folglich jeder als Selbstzweck betrachtet wird.

Plato hat zwar nirgends einen förmlichen Grundsatz der Sittlichkeit und der Pflichten aufgestellt; aber

er hat sich in seinen Büchern von den Gesetzen und de republica vieler Sätze bedient, aus welchen sich einsehen läßt, daß der Grundsatz der Sittlichkeit, wenn er ihn allgemein hätte aussagen wollen, so gelautet haben würde: Befolge die Vorschrift der Vernunft als Vorschrift der Vernunft, oder achte das Gesetz der Vernunft als das höchste um der Vernunft willen. Denn er stellet die Vernunft auf als das höchste Vermögen des Menschen, dem alle übrige untergeordnet werden müssen, wenn der Mensch, Mensch seyn soll. Folglich kommt es ihr auch zu, ein Gesetz vorzuschreiben, das kein anderes höheres voraussetzt und für alle Wesen, die vernünftig sind, gültig ist.*) Durch sie ist es endlich auch nur möglich einen reinen Begriff von Sittlichkeit aufzustellen, der auf alle sittliche Gegenstände anwendbar ist, und weil er selbst unwandelbar ist, eine unveränderliche Regel abgiebt, das Sittliche in einzelnen Handlungen zu beurtheilen. Aus allen diesen folgt, daß es der Vernunft allein zukömmt, gesetzgebend zu seyn. Sie fordert aber auch Uebereinstimmung mit ihr selbst als dem obersten Gesetze und das ist nichts anders, als Gesetzmäßigkeit (νομιμον). Daher kommt es bey der Sittlichkeit nicht so wohl auf das an, was man thut, als vielmehr auf die Art und Weise, wie mans thut. Der Zweck, warum man sittlich handelt, darf kein anderer seyn, als um sittlich gut, und nicht sittlich böse zu seyn!

Wir haben nur ein Paar wichtige Stellen aus dem angeführten System der platonischen Philosophie ausgehoben, um zu zeigen, wie schön schon Plato über die-

*) Tennemann System der platonischen Philosophie. IV. B. S. 28.

diesen Gegenstand philosophirte. Es verdient aber der ganze erste Abschnitt darüber nachgesehen zu werden.

Die Stoiker theilten bekanntermaßen die Pflichten in κατορθωματα und καθηκοντα. Unter jenen verstunden sie solche Handlungen, die unmittelbar von dem Gesetz der Tugend vorgeschrieben sind und allemal geschehen müssen, z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit. Unter diesen, solche, die nicht unmittelbar von der Tugend vorgeschrieben worden, wovon man aber doch einen vernünftigen Grund angeben kann, wenn sie vollbracht worden sind. Die letztern nannten sie auch mittlere oder gemeine Pflichten,*) als Heyrathen, Gesandschaft annehmen. Was das für ein vernünftiger Grund sey, erklärt Cicero. „Bey der Ueberlegung, nach welcher wir Entschlüsse zu Handlungen fassen, wird gefragt, ob die Sache, die den Gegenstand der Berathschlagung ausmacht, löblich, oder tadelnswerth, moralisch gut, oder böse sey, — und hier giebt es oft Gründe auf beiden Seiten; oder es wird untersucht, ob sie zu den Bedürfnissen, den Bequemlichkeiten, oder den Vergnügen des Lebens — ob sie zu Ehre, Reichthum, Macht etwas beytrage oder nicht, mit einem Worte, ob sie nützlich, oder unnütz sey; oder endlich wird die Berathschlagung angestellt über den Fall des Widerspruchs, der sich zuweilen zwischen dem moralischen Guten und dem Nützlichen zufinden scheint. Wenn nemlich auf der einen Seite, die Aussicht auf

*) Stobaeus ecl. Ethic. p. 74. Των καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἃ δη κατορθωματα λεγεται. Κατορθωματα δ' ειναι το κατ' ἀρετην ἐνεργημα, οἷον το φρονειν, το δικαιοπραγειν ουκ ειναι δε κατορθωματα τα μη ὅυτως ἔχοντα ἃ δη ὀυδε τελεια καθηκοντα προσαγορευουσιν, ἀλλα μεσα, οἷον το γαμειν, το πρεσβευειν τω διαλεγεσθαι.

einen Vortheil uns anlockt, auf der andern die Schändlichkeit der Handlung uns abschreckt: so entsteht Streit und Unruhe im Gemüthe, die nicht anders, als durch Ueberlegung und durch Abwägung der beiderseitigen Gründe gehoben werden kann.*) Ingleichen, welche von zwey erlaubtern Handlungen, die erlaubtere, zwischen zwey nützlichen, die nützlichere sey. Diese Begriffe hängen, nach meiner Meinung so zusammen. Das Allgemeine oder das Geschlecht ist, eine Handlung, die geschehen muß oder zu der wir Verbindlichkeit haben. Dieses geschehen müssen wird entweder unmittelbar ohne weitere Untersuchung sogleich aus dem Gesetz allein erkannt, oder nicht; sondern man muß die Verschiedenheit der Umstände erst in Betrachtung ziehen, um den Zusammenhang der Handlung mit dem Gesetz zu erkennen. Das erste ist vollkommne Pflicht (κατορθωμα) das andere, mittlere Pflicht (καθηκον). Jene werden durch die Vernunft allein angerathen, ja nicht nur angerathen, sondern schlechthin geboten; diese werden zwar auch von ihr angerathen; aber es kann dieses nicht sogleich eingesehen werden aus dem bloßen Gesetz; sondern man muß die Umstände mit in Erwägung ziehen, um darüber zu urtheilen, ob unter diesen Umständen die Vernunft so etwas anrathen könne, oder ob das Gegentheil vorzuziehen sey. Ich sehe daher den Tadel als ungegründet an, wenn Tiedemann von den Stoikern sagt, daß dieser Unterschied die Stoiker in Dunkelheit und Widersprüche verwickelt habe.**) Es muß aus dem Zusammenhange erhellen, welche Art von Pflicht gemeint sey, ob sie gleich

*) Cicero von den Pflichten S. 8. nach Garvens Uebersetzung.

**) Tiedemann stoische Philosophie. S. 302.

gleich beiden den Nahmen, Pflicht, oft ohne Unterschied geben.

Zu der vollkommenen Pflicht wird der Mensch blos durch die Güte und Vollkommenheit des Geistes, die das einzige wahre Gut ist, aufgefordert; zu der gemeinen Pflicht wird er durch die Umstände aufgefordert. Bey jenem muß das Subject durchaus immer gerecht gesinnet seyn; der Quell seiner Handlungen, welcher die Beschaffenheit und Verfassung seiner Seele selbst ist, ist immer rein und lauter, und was er, als solcher thut, ist jederzeit recht und gut; alles ist nur ein harmonisches Ganze. Bey diesen hingegen ist es schon hinlänglich, wenn nur die Handlung den Verhältnissen gemäß ist, unter welchen sie geschieht, die Quelle mag noch so unlauter seyn. Sie verlangen nicht, daß allen Beziehungen dabey ein Gnüge geleistet werde, sondern daß nur einige dabey zu Rathe gezogen worden. So ist es eine gemeine Pflicht (καθηκον) einem Menschen aus Verlegenheit zu ziehen und ihm unsere Hülfe entgegen zu tragen, wenn dieses geschieht aus Betrachtung, um sich dadurch den Beyfall Anderer zu wege zu bringen, oder sich den Andern verbindlich zu machen, oder nicht das Ansehn eines hartherzigen Menschen zu haben, oder weil der Andere unser Verwandter, oder Freund oder Hausgenosse ist u. s. w. so ist dies eine gemeine Pflicht, wozu nichts außerordentliches gehört. Eben diese Handlung aber wird zu einer vollkommnen Pflicht (κἀτορθωμα) wenn alle diese Verhältnisse nicht in Erwegung gezogen werden, welche den Menschen veranlassen konnten, diesmal die gute That zu thun; sondern, wenn sie als Ausbruch der Vortrefflichkeit einer solchen Seele anzusehen sind, die nicht erst durch die Umstände veranlasset wird, sondern blos dem Gesetze gehorcht, welches ohne weitere

sub-

subjective Gründe und Vortheile diese That fordert. Da es also ein großer Unterschied ist, unter dem, was ein Mensch thut, und unter der Art und Weise, wie er es thut, so war es begreiflich, wie die gemeinen Pflichten zu vollkommenen Pflichten werden konnten,*) wenn nemlich der Grund dazu blos der war: Das Gesetz will es so, die Neigungen mögen dazu sagen was sie wollen.

Man hat ihnen zur Last gelegt, daß sie etwas Uebermenschliches von dem Menschen forderten. Allein soll man darum Unvollkommenheiten, d. i. nur eine mangelhafte und unvollkommene Tugend empfehlen? Es muste ein Maximum aufgestellt werden; diesem sich anzunähern und eine solche Reinigkeit der Gesinnungen in sich zu realisiren, und diesem Ideal so nahe zu kommen als möglich, dies forderte die Vernunft. Die Akademiker sahen dieses sehr gut ein, und Cicero sagt: auch schon die Aehnlichkeit mit der Tugend ist bey einigen Menschen schon ein großes Verdienst, denn wir leben nicht unter vollkommenen Weisen.**) Und man muß andere, wegen ihrer schwachen Tugend nicht verachten; schwache Tugend ist doch Tugend, ob gleich nicht der höchste denkliche Grad derselben. Das ganze Leben des Menschen soll seyn ein beständiges Hinanstreben nach diesem Ziel, und wer darnach strebt, wird nicht getadelt, ob er es gleich nicht vollkommen erreicht.

Ihr Grundsatz aller Pflichten war dieser: Lebe der Natur gemäß. Sie verstunden dieses aber nicht alle überein. Kleant verstund unter Natur, die ge-

*) S. Cicero von den Pflichten. B. I. K. 3. 10. vergl. Garvens Anmerkungen. S. 22.

**) Ebend. B. I. K. 15.

gemeinschaftliche Natur aller Dinge, d. i. sich nach den einmal festgesetzten Gesetzen der Natur richten, mit seinem Schicksal zufrieden zu seyn. Und da nun Gott diese Naturgesetze gemacht hat, so ist Gott folgen, und der Natur gemäß leben, eins. Chrysipp verstund unsere eigene Natur. Diogenes war hiermit noch nicht zufrieden, und sagte so: Man muß in der Auswahl der naturgemäßen Dinge vernünftig verfahren. Archedemus: Man muß so leben, daß man alle Pflichten erfülle und in dem, was man wählt, immer das wähle, was der Natur gemäß ist, und das verwerfe, was ihr widerspricht. *)

Die Pflichten sind theils innerliche, theils äußerliche, je nachdem sie durch die Natur des Subjects, oder durch die Natur anderer vernünftigen Wesen bestimmt sind. Jene beziehen sich auf die innere Güte der Handlung, die sie Kraft ihrer Beweggründe mit erhält, und also auf die innere Vollkommenheit des Menschen; über die daher gewöhnlich und zumahl im ursprünglich natürlichen Zustande, dem eigenen Gewissen und Gott die Beurtheilung überlassen werden muß. Diese hingegen beziehen sich 1. auf die äußern Zustände und Verhältnisse und also nicht so wohl auf den innern Zustand und auf die Beweggründe des Handelnden, und eben daher 2. im foro externo oder von andern Menschen hinlänglich beurtheilet werden können. **) Diesen Unterschied verwirft ein neuerer Moralist ***) und hält denselben nicht nur für grund=

*) Diogenes Laert. VII. 89.

**) Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten. S. 53. Jakob Moral. S. 116. Achenwall Observat. Jur. Nat. spec. 3. §. 2. Schol. 4.

***) Besecke Entwurf eines Lehrbuchs der nat. Pflichten.

grundlos, sondern auch für schädlich, und aus dem positiven Rechte nur ins natürliche übergetragen. Allein man sage doch, ob nach der angegebenen Bestimmung dieses Unterschiedes der Grund dieser Eintheilung blos aus dem positiven Rechte übertragen sey? Er ist ja ganz natürlich und an sich sehr wichtig. Ist es nicht sehr wichtig, so bestimmt als möglich zu wissen, was von dem Betragen eines Andern, oder eines Volks, ein Mensch oder Volk vor sein Forum ziehen darf? Und so ist ja eben dieser Unterschied der eine Grund der erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten; Denn wo die Verbindlichkeit, die Beobachtung oder Nichtbeobachtung der Pflicht, Menschen nicht einmal beurtheilen können, da kann sie auch keine Gewalt zu zwingen oder zu hindern zu kommen. Freilich setzen die äußern Pflichten, wenn sie einen Werth haben sollen, die innern voraus, d. i. sie müssen aus der Verfassung einer solchen Seele entspringen die den Gehorsam gegen das Sittengesetz über alles schätzt; aber es ist doch ganz etwas anderes sich diese innere Verfassung sich zur Pflicht machen, und wiederum etwas anderes solche Handlungen zur Pflicht machen, die sich auf unsern Zustand beziehen. Beydes sind doch verschiedene Objecte. Die erste und vorzüglichste Sorge des Menschen muß seyn, der reine gute Wille, oder die innere Quelle zu reinigen, woraus seine Handlungen entspringen sollen, dieses ist das Object seiner innern Pflicht. Dann treten jene Handlungen ein, die sich auf seinen äußern Zustand, auf sein Verhalten gegen Gott und gegen andere Menschen beziehen.

Wichtiger ist der Unterschied, nach welchem die Menschenpflichten in vollkommene und unvollkommene eingetheilt werden. Wir wollen sie daher in einem besondern Artikel abhandeln.

Pflichten, vollkommene.

Moral und Nat. Recht.

Das Wort, vollkommen, erinnert stets an eine Sache, der nichts abgeht von dem, was sie ihrer Bestimmung nach haben sollte, oder die alles erreicht hat, was sie ihrer Natur nach erreichen kann. So nennet man eine Pflanze vollkommen, wenn sie alle Tendenzen erreicht hat, wozu sie durch ihre Natur bestimmt war; so genießt ein Mensch einer vollkommenen Gesundheit, wenn alle Theile seines Körpers ihre Funktion ungestöhrt verrichten. Kurz, eine Sache heißt dem Worte nach, vollkommen, wenn sie ganz ist, wenn sie alles hat, was sie nach ihrer Bestimmung haben soll und nur ein harmonisches Ganze ausmacht. In der Bedeutung nehmen die Stoiker das Wort, wenn sie von der Vollkommenheit der Pflicht oder Tugend redeten, wie wir in dem vorhergehenden Artikel gezeigt haben. Es wurde dabey auf das Ganze der Ausführung eines Menschen gesehen. Der Weise handelt immer nach Charakter, und dieser ist gut. In seinem ganzen Leben ist Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden und nachfolgenden. Und dies war ihnen vollkommene Tugend, vollkommene Pflicht. Sie setzen derselben das, was nur schicklich ist gegen über (καθηκον). Bisweilen ist der Mensch aufmerksam auf die Umstände und handelt, so wie er soll, aber nicht immer ist er sich gleich. Sein Leben besteht aus Bruchstücken. Neben seinen guten Handlungen erscheinen andere, wo er nicht so wohl den Gesezzen, als seinem eigenen ungebildeten Naturell gefolgt ist. Er hat also noch nicht alle Tendenzen erreicht, noch nicht alle Stufen errungen, die er besteigen sollte. So verstehe ich die schwache Tugend (igniculi virtutis) des Cicero, von welcher er, als Akademiker, sagt: auch diese

diese ist nicht zu verachten; denn wir leben nicht unter vollkommen Weisen und Tugendhaften, sondern unter solchen, welche, wenns hoch kommt (cum quibus praeclare agitur) nur Schattenrisse der Tugend sind. Dieses waren die gemeinen Tugenden (officia media) der Stoiker, die zwar nicht allen Beziehungen ein Gnüge thun, bey denen aber doch einige zu Rathe gezogen werden. Deswegen nannten sie dieselben auch solche, die sich rechtfertigen lassen.

Diese Begriffe der stoischen Schule sind schön und erhaben, so daß es einer wohlgearteten Seele wehe thun muß, wenn sie bey sich wegen der Schranken ihrer Natur, die Schwierigkeit fühlt, eine solche Höhe der Vollkommenheit zu erringen. Unterdessen habe ich doch niemals ohne Bedauren wahrnehmen können, wenn einige Schriftsteller diese ihre Philosophie nur hochtrabende Worte nennen. Mögen sie doch in der Hitze des Streites gegen die Epikuräer, denen sie sich mit allen Kräften widersetzen wollten, immer etwas zu weit gegangen seyn, so bleiben doch immer ihre Begriffe hohe und schöne Ideale, denen sich anzunähren durchs ganze Leben, Pflicht ist. (S. den Art., Tugend.)

Mehr unserer Natur angemessen sind die Begriffe welche uns Kant und seine Nachfolger von vollkommnen und unvollkommenen Pflichten geben, ob sie gleich nicht jene sind, die man gewöhnlich in den Schulen zu geben gewohnt gewesen ist.

Kant sagt: eine vollkommene Pflicht ist diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet. *) Sie gebietet stets als categorischer Imperativ:

*) Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 53. Jacob phil. Sittenlehre. S. 116. §. 227.

tiv: du sollst dieses thun und wenn sich auch alle deine Neigungen und liebsten Gewohnheiten dagegen empörten. — Denn das über alles erhabene Sittengesetz und sein höchstes Princip: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz für die Menschheit werden sollte, fordert dieses unnachläßlich und ohne alle Bedingung und Ausnahme von dir. Man kann daher auch sagen: vollkommene Verbindlichkeiten und Pflichten sind solche, durch die wir zu Handlungen verbunden sind, welche unter das Sittengesetz ohne alle Ausnahme und ohne alle Einschränkung zu subsumiren sind. Dergleichen Handlungen sind allemal und unter allen Umständen zu thun oder zu lassen Pflicht; und sind weder durch ein Recht, noch durch irgend eine Pflicht eines andern vernünftigen Wesens eingeschränkt, außer in wie weit die Schranken oder die Bedingungen in der Handlung selbst bestimmt sind. So ist die Verbindlichkeit zu einem moralischen Lebenswandel, eine vollkommene Pflicht. Von ihr kann und darf nie eine Ausnahme zu Gunsten der Neigung gemacht werden. Jedweden sein Eigenthum wieder zu geben, ist eine vollkommene Pflicht; denn Niemand kann wollen, daß das Gegentheil, dem Andern das Seine nicht wieder zu geben, ein allgemein geltendes Gesetz werden solle, weil sich sonst die Vernunft selbst widersprechen müßte. Das kann wohl seyn, und geschieht in der That oft, daß sich ein Mensch die Freiheit nimmt, für sich, oder (auch nur für diesmal) zum Vortheil seiner Neigung davon eine Ausnahme zu machen, welches er, wenn er der Vernunft hätte folgen wollen, nicht hätte thun sollen; aber wollen kann er unmöglich, daß so etwas ein allgemeines Gesetz werden solle, vielmehr soll das Gegentheil für alle andere ein allgemeines Gesetz bleiben. Man kann daher auch sagen: vollkommene Pflichten sind solche, deren Gegentheil sich als erlaubt gar

nicht

nicht denken läßt, wobey gar keine Ausnahme zu Gunsten sinnlicher Antriebe verstattet ist. Das Gegentheil sind unvollkommene Pflichten. Diese hängen zum Theil von der Willkühr ab, und es kommen dabey Voraussetzungen der Verbindlichkeit vor, die erst beurtheilt werden müssen. Durch dieselben werden nur solche Handlungen bestimmt, deren Gegentheil dem Sittengesetze nur unter gewissen Umständen und Bedingungen widerspricht, wo es also in jedem Falle noch durch andere Umstände vermittelst der Urtheilskraft ausgemacht werden muß, ob das Sittengesetz im vorliegenden Falle die Handlung gebiete oder verbiete. Das Unvollkommene der Pflicht besteht also blos in einer Unbestimmtheit der einzelnen Fälle a priori. Sind aber einmal diese Fälle bestimmt, so ist ihre Verbindlichkeit eben so groß, als die Verbindlichkeit der vollkommenen Pflichten. Bey den unvollkommenen und folglich erlaßlichen Pflichten können neben der Pflicht wohl sinnliche Antriebe den Willen bestimmen. Z. B. Allen Nothleidenden zu helfen ist einem einzelnen Menschen nicht möglich, obgleich das Gesetz im Allgemeinen die Wohlthätigkeit zur Pflicht macht. Es hängt also von meiner Beurtheilung ab, welchem einzelnen unter den vielen? wann? wo? wieviel und wie? ich meine Unterstützung darreichen will? Ob ich sie ihm ungebeten entgegen tragen, oder seine Bitte abwarten will; ob er mein Verwandter, mein Freund oder Mitbürger u. s. w. ist. Dieses alles bleibt meiner Beurtheilung allein überlassen. Gesetzt nun daß übrigens alles gleich ist und ich im Allgemeinen die Pflicht der Wohlthätigkeit blos deswegen auszuüben entschlossen bin, weil es das Gesetz so gebietet, so können in einzelnen Fällen neben dieser Pflicht, auch noch die Betrachtungen, daß der Nothleidende, mein Freund, Verwandter, Wohlthäter

oder unter allen der Würdigste ist, meinen Willen bestimmen.

Es wäre zu wünschen, daß man in den Lehrbüchern der Moral diese Begriffe in keiner andern als in dieser Bedeutung genommen hätte, so wäre der ganze Streit über erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten unterblieben. Denn eigentlich sollte man im Naturrechte gar nicht von Pflichten handeln und die ganze Pflichtenlehre der Moral überlassen, wenn einmal diese Wissenschaften durch bestimmte Gränzen von einander abgesondert werden sollen. Man wurde aber durch den Satz: „wo ein Recht ist, da entspricht demselben auf der andern Seite auch eine Pflicht," verleitet, auch von Pflichten in natürlichen Rechte zu handeln. Denn, da die Rechte theils Zwangsrechte und vollkommene Rechte, theils aber nur unvollkommene und nicht erzwingbare oder nicht mit äußerlicher Gewalt auszuführende Rechte waren: so schloß man: also müssen den erzwingbaren Rechten auch erzwingbare und vollkommene Pflichten entsprechen. Auf solche Weise bekam diese Lehre von Pflichten eine ganz andere Ansicht. Dafür ist aber auch der Satz: „einem jedem Rechte entspricht auf der andern Seite eine Pflicht," ganz unerweißlich *) und kann allenfalls nur bey Verträgen gelten, wo der Pflichttragende, durch den Vertrag sich selbst die Pflicht auflegt. (S. den Art. Recht.)

Man sagte also, eine Verbindlichkeit oder Pflicht heißt vollkommen (perfecta,) wenn ein anderer Mensch befugt ist, mich zu ihrer Erfüllung zu zwingen, sie heißt deswegen auch eine Zwangspflicht; ist aber

*) Hufeland Nat. Recht. S. 40. N. 1.

aber Niemand befugt, mich zu ihrer Erfüllung zu zwingen, so ist es nur eine unvollkommene Pflicht (imperfecta.) eine Pflicht der Menschlichkeit, Liebespflicht. Seine Schulden zu bezahlen ist Zwangspflicht; Allmosen geben; Liebespflicht. Zu der ersten Art gehört die Verbindlichkeit, andern nichts von dem zu entziehen, was ihnen gehört. Zu der letztern Art gehört 1. die Verbindlichkeit, die Vollkommenheit anderer zu vermehren, und 2. anders woher ihnen bevorstehende Unvollkommenheiten oder Uebel von ihnen abzuwenden. *)

Diese Begriffe waren lange Zeit gänge und gebe gewesen in den Schulen der Philosophen, ohne daß man nach der Quelle dieses wichtigen Unterschiedes gefragt hätte, warum darf mich mein Mitmensch zur Erfüllung einiger meiner Pflichten zwingen, und nicht aller? Wo ist hier die Grenzlinie, welche Pflichten sind erzwingbar, welche nicht? Einige vertheidigten diesen Unterschied, andere läugneten ihn gänzlich. Höpfner hat die wichtigsten, sowohl Vertheidigungs- als Verwerfungsgründe, worauf alles übrige, was sonst noch über diese Materie gesagt worden ist, zurückgebracht werden kann, angeführt und widerlegt. **)

Pufendorf stützt sich auf zwei Gründe 1. Die Erfüllung der vollkommenen Pflichten ist in der menschlichen Gesellschaft nothwendig; darum sind diese erzwingbar. Die Erfüllung der unvollkommenen hingegen ist nur nützlich und deswegen nicht erzwingbar. Hö-

*) Höpfner Nat. Recht. S. 21. 9. 26. statt vieler Anderer.

**) Ebendesselben Abhandlung: Warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommene oder unvollkommene.

Höpfner antwortet hierauf: So viel sey wahr, daß die menschliche Gesellschaft mehr Schaden von der Verletzung der vollkommenen Pflichten, (in dem hier angenommenen Verstande) haben würde, als von der Unterlassung der Liebespflichten; aber es ließe sich doch wohl denken, daß eine Gesellschaft bestehen könne, in welcher nicht alle Zwangspflichten beobachtet würden, wie z. B. in Sparta, wo Diebstahl unter gewissen Umständen erlaubt war. Der ganze Unterschied beruhe nach Pufendorf auf dem mehr oder weniger, auf dem größern oder geringern Schaden für die Societät. Dies heiße aber so gut als nichts gesagt.

Es scheint mir diese Höpfnerische Widerlegung auch nur etwas zu sagen, aber nicht alles. Ich will daher nur noch etwas weniges hinzuthun. Nach dem Pufendorfischen Grundsätzen ließe sichs vermuthen, daß er die Societät und ihre Rechte zu Hülfe rufen würde, um die Zwangspflichten zu vertheidigen. Dieses einstweilen zugestanden; so folgt weiter nichts daraus, als daß die ganze Gesellschaft das Recht zu zwingen gegen denjenigen habe, der gegen die vollkommnen Pflichten, innerhalb der Gesellschaft, wenn diese einmal errichtet ist, handelt. Daß aber der Mensch seinen Mitmenschen auch außer der Gesellschaft zu Erfüllung der vollkommenen Pflichten zwingen könne, scheinet mir hieraus nicht zu folgen. Denn dem Ganzen können Rechte zustehen, die dem Einzelnen nicht so zukommen, wie dieses z. B. der Fall im Staatsrechte oft ist, wo der Einzelne dulden muß, während dem der ganze Staat das Recht hat, Beleidigungen mit Gewalt abzutreiben. Nun müssen doch aber Zwangspflichten auch außer der Societät gedacht werden können. Mithin scheint die Sicherheit des Ganzen oder der Gesellschaft kein hinlänglicher Grund zur Begründung der Zwangspflich

pflichten zu seyn. Ueberhaupt, was einer aus Zwang thut, das thut er nicht aus Pflicht. Pflicht ist moralische Nöthigung; Zwang ist äußerliche Nöthigung durch gewaltsame physische Mittel.

2. Pufendorf beruft sich ferner auf die Verträge; allein, sagt Höpfner, mit Recht, wie viele Zwangspflichten (wenn wir sie nämlich nach dem Sinne ihrer Vertheidiger einmal annehmen) giebt es nicht außer den Verträgen und, warum sind denn Pflichten die aus Verträgen entstehen erzwingbar? Eben dieses war einer von den Punkten, worüber man Belehrung wünschte. *)

Noch schwächer sind die Gründe, welche Wolf zu Begründung der Zwangspflichten anführt. Ich könne nicht gewiß wissen, sagt er, ob der Andere zu einer Handlung, wodurch ich vollkommener gemacht werde, verpflichtet sey. Allein, sagt Höpfner, wenn denn nur ein Mensch gestünde, er halte es für seine Pflicht einem Menschen, der mit den Wellen kämpft, seine Stange zu reichen und ans Ufer zu helfen, wenn er gestünde, daß ihn keine höhere Pflicht daran hindere, kann ich ihn deswegen zwingen, daß er es würklich thue? Zweitens, sagt Wolf, die Pflicht andere vollkommener zu machen sey nur eine allgemeine Pflicht, die nicht auf ein gewisses Individuum gehe. Was ist die Pflicht andere nicht zu betrügen, nicht zu stehlen u. s. w.? **)

Garve gründet, seinen Beweis auf den Satz: ohne Noth müsse Niemanden ein Uebel angethan werden,

*) S. Pufendorf I. N. et G. L. 1. C. VII. §. 7.

**) Wolf. Philos. pract. univers. P. 1. §. 234.

den, in der Noth aber müste das kleinere Uebel dem größern vorgezogen werden. Dies wären die letzten Absichten und die höchsten Regeln des Rechtverhaltens. Mit Recht erinnert dagegen Höpfner, daß hier die vollkommne Pflichten mit den innern und äußern von ihm sind verwirrt worden. Wenn die Frage ist welches Recht vollkommen, oder unvollkommen ist, so kommt auf die Beträchtlichkeit oder Unbeträchtlichkeit des Gegenstandes nichts an. Die Pflicht einen versprochenen Pfennig zu bezahlen, ist Zwangspflicht. Einen Menschen aus den Fluthen zu ziehen, ist Liebespflicht; obgleich der Werth des Pfennigs, gegen den Werth des Lebens für nichts zu achten ist. Alsdann erst wenn die Frage entsteht: darf ich ohne Verletzung meiner innern Pflicht, mein Zwangsrecht durchsetzen? dann muß untersucht werden, ob die Uebel, die aus dem Gebrauche gewaltsamer Mittel entstehen, nicht größer sind, als das Uebel, das in der ruhigen Erduldung des Unrechts liegt. *)

Sulzer sagt: Pflichten die ganz unumstößlich gewiß und allgemein bekannt sind, sind vollkommene Pflichten. Diejenigen aber, von denen ein Mensch nur selbst urtheilen, und sie nur sich selbst auflegen kann, sind unvollkommene Pflichten, und keinen Gesetzen unterworfen. Ferner setzt er hinzu, eine Pflicht, die zu einem Gesetze gemacht werden kann, ist eine vollkommene; eine Pflicht hingegen, die niemals durch ein Gesetz befohlen werden kann, ist eine unvollkommene Pflicht **) Aber dieses sind meines Erachtens, nur allererst Folgerungen aus den Begriffen der vollkommenen und unvollkom-

*) Anmerkungen zu Fergusons Moralphilos. S. 414 ff.

**) Sulzers vermischte Schriften. S. 380

kommenen Pflichten, nicht aber die Begriffe selbst. Es sind nur Merkmale, aus welchen sie beurtheilt werden können, ob ich im vorkommenden Falle mir selbst so etwas auflegen kann oder nicht. Die Hauptfrage geht nun weiter, nämlich, warum kann ich mir sie selbst auflegen und andere nicht? warum können einige durch ein Gesetz befohlen werden, andere nicht? das war es, was man eigentlich wißen wollte, welches aber dadurch nicht erklärt ist. Höpfner setzt noch zur Widerlegung hinzu: viele Liebesdienste sind ja eben so unumstößlich gewiß, und eben so allgemein bekannt, als die Zwangspflichten, und bleiben doch nur unvollkommene. Umgekehrt können Liebespflichten zu Zwangspflichten werden, und der Staat kann unter gewissen Umständen dieselben durch Gesetze befehlen.

Außer diesen von Höpfnern angeführten Schriftstellern, welche die Zwangspflichten in Schutz nehmen, könnten wir noch Moses Mendelssohns Schrift: Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum hieher rechnen, welcher S. 31 u. 32. sagt: bey dem unvollkommenen Rechte hängt ein Theil der Bedingungen, unter welchen das Recht zukömmt, von dem Wissen und Gewissen des Pflichtträgers ab. Dieser ist also in dem ersten Falle vollkommen, in dem andern aber nur unvollkommen zu der Pflicht verbunden, die jenem Rechte entspricht. — Es giebt vollkommene und unvollkommene sowohl Rechte als Pflichten. Jene heißen Zwangsrechte und Zwangspflichten; diese hingegen, Ansprüche, Bitten und Gewissenspflichten. Jene sind äußerlich; diese aber nur innerlich. Allein, da, wie man sieht, Mendelssohn, die Würklichkeit der Zwangspflichten auf die Würklichkeit der Zwangsrechte ankommen läßt, und sich durch den Satz: wo ein Recht ist, da entspricht demselben auf der andern

Seite eine Pflicht, verleiten ließ, der doch nicht erweißlich ist: so werden wir besser in dem Artikel, Recht, davon reden können.

Nachdem Höpfner alle die vor ihm gewesen sind, widerlegt hat, giebt er uns seine eigenen Beweisgründe zur Rechtfertigung der Eintheilung der Pflichten in Zwangs- und Liebespflichten, S. 246 ff. der angeführten Abhandlung. Er gründet seinen Beweis auf die natürliche Gleichheit der Menschen; er sagt: Es ist Stimme der Natur, jedem menschlichen Herzen eingeprägtes Axiom: du darfst mir thun, was ich dir thue; du kannst gegen mich unterlassen, was ich gegen dich unterlasse, nicht mehr, nicht weniger. Willst du meine Vollkommenheiten vermindern, so bin ich befugt, auch die Summe der deinigen zu verringern, um dich von deinem Beginnen abzuhalten, und du kannst dich nicht beschweren, wenn ich Gewalt gegen dich gebrauche. Weigert sich hingegen mein Mitmensch, zu der Zahl meiner Vollkommenheiten etwas hinzuzufügen, so bin ich befugt ihm dasselbe zu verweigern. Aber ihm seine Vollkommenheiten zu rauben, und sie zu vermindern, habe ich kein Recht. Also Zwang ist hier unerlaubt. —

Aber mir scheint dieses noch lange nicht hinreichend um die Zwangspflichten durchaus zu rechtfertigen, und da Höpfner so viel darauf bauet, so verdient es wohl die Sache, diesen Beweis etwas genauer zu zergliedern.

Erstlich, Höpfner nimmt ohne weitern Beweis den Satz an: du darfst mir thun, was ich dir thue, und hält ihn für ein, jedem menschlichen Herzen eingeprägtes Axiom. Aber der Satz ist falsch. Denn 1) folgt nur so viel aus der allgemeinen Gleichheit der Menschen, daß ein Mensch befugt ist, eine zuzufügende

 oder

oder zugefügte Beleidigung des Andern abzuwehren, abzutreiben, sich derselben zu widersetzen, kurz die Befugniß des Widerstandes, weiter nichts. Dadurch macht er, daß die Gleichheit zwischen ihm und dem andern, der beleidigen wollte, erhalten, und wenn der, so beleidiget hat, Genugthuung leistet, wieder hergestellet wird. Bloßer Widerstand aber zur Unterlassung einer Beleidigung, ist kein Zwang zu irgend einer Prästation oder zu einer positiven Handlung, wodurch etwas geleistet wird.

2. Es folgt keineswegs, daß das Betragen eines Andern gegen mich, für mich und für mein Betragen hinreichender Grund sey, ihn wieder so zu behandeln, und dies ist doch der Punkt worauf es hier ankommt. Wenn mein Nebenmensch mich bestiehlt, ists recht, daß ich ihn wieder bestehle? Wenn er mich schmähet, verläumdet, betrügt, ists recht, daß ich ihn wieder schmähe, verläumde, betrüge? Sein unvernünftiges, mit der wesentlichen Bestimmung des Menschen nicht zu reimendes Betragen, giebt mir kein Recht, auch von der Vernunft und von der wahren und wesentlichen Bestimmung des Menschen abzuweichen. Mithin ist es kein Axiom der Vernunft, mein Betragen nach dem Betragen eines Andern einrichten zu dürfen. Dazu kommt, daß Höpfner den Satz nur ausdruckt durch dürfen; warum sagt er nicht: du must mir thun, was ich dir thue u. s. w. oder du must dem andern thun, was er dir thut? Aus seinem Grundsatze folgt höchstens nur so viel: es kann sich der Andere nicht beschweren, wenn ich ihn mit gleicher Münze bezahle; aber daß ich dieses gerade thun müste, folgt keineswegs. Und endlich besteht die Menschengleichheit, worauf sich Höpfner beruft, nur darinne, daß die Menschen in Absicht auf die Menschheit unter einerley Umständen, einerley Rechte und einerley Verbindlichkeiten

haben.

haben. Die Menschengleichheit setzt demnach bey jedem Menschen die Menschenrechte voraus, sie giebt keine Rechte die nicht schon da sind. Folglich kann ich aus der Menschengleichheit nur so viel schließen: Mein Mitmensch hat unter den und den Umständen das Recht, also habe ich dasselbe unter gleichen Umständen auch. Aber nicht so darf ich schließen: Mein Mitmensch thut mir dies oder jenes — Also habe ich das Recht es ihm wieder zu thun. — Es ist also die Höpfnerische Erklärung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten auch nicht genugthuend.

Zu den Gegnern der Eintheilung in Zwangs- und Liebespflichten, gehören, Christian Thomasius in Fundam. Iur. nat. et Gent. L. 1. C. 5. §. 23. 24. vergl. Schmauß neues System des Rechts der Natur. Ein Ungenannter in Quaestionibus Iur. Nat. septem. Quaest. 5. §. 10. von Felice, Burlamaqui's Erklärer und Fortsetzer in seinen Leçons de droit de la nature. Tom 1. lecon. 3. p 46 und im Commentar Tom. III. p. 105 seqq. und Besecke in seinem Entwurf eines Lehrbuchs der natürlichen Pflichten. Von allen diesen und ihren Gründen vergleiche man den Art. Recht, vollkommenes.

Wenn ich in der Versammlung dieser würdigen Männer eine Stimme hätte, so wäre mein Rath dieser, in der Moral von dem Ausdrucke, Zwangspflicht, gänzlich zu abstrahiren, und dafür nur von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu reden; aber nicht in der Bedeutung, daß vollkommene Pflichten und Zwangspflichten eine und dieselbe Sache bezeichneten, sondern in der Bedeutung, wie wir oben sie erklärt haben, daß Pflichten die ganz sind, denen gar nichts abgeht, was zu einer Handlung ge-

gehört, die aus innerer moralischen (nicht physischen) Nöthigung gehört, bey welchen zum Vortheil der Neigung oder der sinnlichen Antriebe gar keine Ausnahme gemacht werden darf, zum Unterschied der unvollkommenen Pflichten, welche man auch in dieser Hinsicht nur Halbpflichten nennen könnte. Denn es wollen sich die beiden Begriffe, Pflicht und Zwang durchaus nicht mit einander vertragen. Was ich aus Zwang, versteht sich, äußerlichen, thue, das thue ich nicht gern, nicht weil ich will, nicht weil ich die innere moralische Nöthigung anerkenne und fühle, sondern wider meinen Willen, folglich nicht aus Pflicht. Ist man damit einverstanden, daß jede Pflicht eine moralische Nöthigung enthalte, so kann äußerlicher Zwang, da er physisch ist, keine Pflicht geben, so wenig als man bey einer todten Masse, welche gezogen oder gestoßen wird, sagen kann, daß sie sich aus Pflicht bewege, oder bey einem Thiere, dem man durch Veränderung und Beybringung anderer Empfindungen eine andere Richtung seiner Handlungen giebt. Kurz, was aus Pflicht geschieht, muß aus Gehorsam gegen das Gesetz geschehen. Nun heißt aber Jemanden zwingen, machen, daß er etwas wider seinen Willen thue. Zwang und Pflicht scheinen also unvereinbare Begriffe. Wollte man aber die Pflicht zu zwingen bey dem der ein Zwangsrecht hat, darunter verstehen; so wäre dieses eine ganz andere und bisher ungewöhnliche Ansicht der Sache. Denn nur dem Pflichttragenden, oder dem, der etwas leisten soll, hat man Zwangspflichten zugeschrieben. Der Rech habende, kann zwar sein vollkommenes Recht mit Gewalt ausführen, wenn er will; aber zwingen kann man ihn nicht dazu, er kann sein Recht nachlassen. Wenn er dasselbe aber mit Zwang durchsetzt, so wird durch diesen Zwang, dem Andern, welcher gezwungen wird, aus vorhin angeführten Gründen, keine

Zwangs-

Zwangspflicht allererst aufgelegt, sondern die Nöthigung ist eine äußerliche und physische, die, wenn der andere sie nun auch erfüllet, ihn weiter nicht zum verdienstvollen Manne macht; indem der Mensch nur von solchen guten Handlungen Ehre hat, wovon er der freye Urheber ist.

Von der Collision der Pflichten. S. den Art. Collision, 1. B. S. 712

Phänomen.

Physik.

Wir haben oben dieses Wort, mehr in metaphysischer und critischer Bedeutung, unter dem Art. Erscheinung, erklärt. S. II. B. S. 213. Hier wird es in physicalischer Bedeutung genommen. Da versteht man alles darunter, was wir durch unsere Sinne wahrnehmen. Betrifft dieses einen Körper, oder ist es ein Phänomen in der Körperwelt, so gehört es zu den Gegenständen der Naturlehre, welche sich mit der Erklärung dieser Phänomene beschäftiget. Wahrgenommene Veränderungen in der Körperwelt heißen insbesondre, Naturbegebenheiten. Der allgemeine Nahme aber ist vorzüglich bequem, weil er immer daran erinnert, daß das Wahrgenommene nur Erscheinung ist, und sich vielleicht in der That ganz anders verhält, als wir zu sehen glauben. Z. B. der Auf- und Untergang der Gestirne.

Die Phänomene sind also das Resultat unserer Erfahrungen, der Beobachtungen und Versuche. Sie zusammenzuordnen und zu erzählen, ist eigentlich, wenn man streng eintheilen will, das Geschäfte der Naturgeschichte. Da man aber diese Wissenschaft insgemein nur auf die Betrachtung der besondern natürlichen

Körper einschränkt in den drei Reichen der Natur, so bleibt eine große Menge der Phänomene ganz allein der Naturlehre überlassen, welche sich aber nicht blos mit Sammlung und Erzählung und Ordnung der Erfahrungen, sondern vornemlich auch mit Erklärung der Phänomene beschäftiget.

Eine Erscheinung erklären, heißt, ihre Verhältnisse der Dinge, die auf sie würken können, finden, oder eine vorläufig bekannte allgemeine Regel angeben unter welcher die Erscheinung steht. Ein Phänomen, das gar keine Verhältnisse zu andern Dingen hätte, würde unerklärlich seyn. Eine vollständige Erklärung müste alle Verhältnisse angeben, in welchen die Erscheinung mit den Ursachen ihres Daseyns, ihrer Erhaltung und Veränderung stehet.

Diese vollständige Erklärung der Phänomene aus ihren Ursachen, sind nun zwar das große Ziel, nach welchen der Physiker, als Ausleger der Natur strebt; aber es ist ihm nicht immer möglich dasselbe zu erreichen. Die Ursachen von Dingen bilden ununterbrochene Reihen von Gliedern, welche stufenweiß von den nächsten Ursachen der Erscheinungen zu entferntern fortführen, endlich aber alle in eine erste allgemeine Ursache zusammenlaufen. Diese erste Ursache liegt außer den Grenzen der Körperwelt.

Schon diese Betrachtung zeigt, daß es in der Reihe der Ursachen Glieder gebe, bey welchen der Erklärer stille stehen muß, ohne darum zu wissen, wie weit er noch vom ersten, an sich unerreichbaren Gliede entfernt sey. Die scholastischen Physiker sprangen in solchen Fällen auf einmal zu einer ersten Ursache über, indem sie Erscheinungen, die sie nicht weiter zu erklären wußten, gerade hin den Willen der Gottheit, oder nach ei-

einem gleichbedeutenden bildlichen Ausdrucke, den Neigungen und Trieben der Natur zuschrieben. Dies heißt die Kette abschneiden, nicht entwickeln. Man muß vielmehr in solchen Fällen seine Unwissenheit bescheiden gestehen. Sehr oft kann man von einem Phänomene, oder einer Naturbegebenheit die Ursache durch viele Glieder der Kette zurück verfolgen. Die Erklärung ist desto schöner und vollständiger, je weiter dieses möglich ist. Endlich aber kömmt man gewiß auf ein Glied, wo die Erklärung hypothetisch bleiben muß, und keine Angabe einer gewissen Ursache mehr verstattet. Bey diesem Gliede ist es allemal sehr rathsam aufzuhören, wenn man nicht Träume für Wahrheit erhaschen will.

Aber bey unzählbaren Phänomenen ist schon der erste Schritt, oder die Angabe der nächsten Ursache nicht anders, als durch Hypothesen, möglich. Dies ist gemeiniglich der Fall, bey sehr allgemeinen Phänomenen, die schon eine Menge anderer einzelner, individueller Phänomene in sich begreifen. Z. B. Bey der Bewegung, Gravitation, Elektricität u. s. w. ingleichen bey verwickelten Naturbegebenheiten, die aus mehrern Ursachen zugleich entstehen. Z. B. der Witterung, der Winde, Barometerveränderungen u. s. w. Was nun die *allgemeinen* Phänomene betrift, so ist die Untersuchung ihrer Gesetze immer weit lehrreicher, und für praktische Endzwecke wichtiger, als die Aufsuchung der Ursachen. Bey den verwickelten Würkungen aber ist es allerdings nöthig, durch vervielfältigte Beobachtungen, Ausmessungen und Vergleichungen den Ursachen nachzuspüren, welche man hiebey zu finden wohl noch Hofnung hat, weil man vom letzten Gliede der Kette noch ziemlich weit entfernt ist.

So lange sich noch Ursachen der Erscheinungen angeben lassen, sind diese immer selbst wieder Erscheinungen

gen, und so geht die Reihe bis zu einem gewissen allgemeinen Phänomen fort, dessen Ursache nicht mehr bekannt ist. Diese allgemeine Phänomene, oder generalisirten Erfahrungen sind die Naturgesetze. Mithin bestehen die physicalischen Erklärungen eigentlich darinne, daß man die Phänomene aus den Naturgesetzen herleitet, unter welchen sie als einzelne Fälle enthalten sind, oder daß man verwickelte Erscheinungen aus den mehrern Naturgesetzen begreiflich macht, aus deren Verbindung sie herkommen. Enthält man sich hierbey aller Speculation über die Naturgesetze selbst, welche nur Erfahrungssätze sind, und über die weitern Ursachen der Dinge nichts lehren sollen, so entsteht hieraus eine ziemlich sichere und richtige Erkenntniß der Natur, die sich ganz auf Erfahrung und Induction gründet, so wie wir sie seit Bacons und Neutons Zeiten haben. Sie ist zwar von eingeschränktern Umfange, als die alles erklärende Physik der Alten und des Descartes, und hält sich in einer bescheidenen Entfernung von der ersten Ursache; allein sie ist in dieser engen Sphäre unendlich reichhaltiger an Wahrheit und nützlicher Belehrung.

Vortrefliche Regeln für die Erklärung der Phänomene hat Neuton gegeben. (Philos. natur. Principia L. III.) Man findet sie auch in Gehlers phys. Wörterbuche, woher dieser Art. genommen ist.

Phantasie.

Psychologie.

Phantasie in der engsten Bedeutung, wenn sie von der Einbildungskraft unterschieden ist, bedeutet solche Vorstellungen, welche durch eine mechanische Bewegung des Nervensaftes ohne Absicht und Reflexion der Seele ent-

entstehen. Denn in dem Zustande der Phantasie trachtet die Seele nicht nach einer bestimmten Art von Vorstellungen, sondern überläßt sich blos denen, die ihr eben jetzo zugeführt werden. Dies sieht man in verschiedenen Krankheiten, und weil die Phantasie oder besser das Phantasiren sich endiget, so bald wir auf das Spiel derselben mit dem Verstande reflectiren; dann findet außer dem simpeln Wahrnehmen, weiter keine Beachtung oder Nachdenken über dergleichen Vorstellungen statt.

Plato nahm zwey Arten der Imagination an. Die eine wurde genannt εικαστικη, wodurch man solche Vergleichungen anstellte, die ihren Grund hätten; die andere φανταστικη, welche mit Erdichtungen beschäftiget wäre. Die Stoiker machten einen Unterschied unter Phantasie und Phantasma.*)

Man hat also bey der Phantasie zu sehen auf die mechanische Bewegung des Nervensaftes, und auf das Bewußtseyn der Seele, welches darauf erfolgt. Jene beruhet auf dem Zustande des Körpers, dieses auf der Beschaffenheit der Ideen.

Ist die Bewegung des Nervensaftes lebhaft, so erfolgen lebhafte, ist sie aber langsam, so erfolgen träge Phantasien. So auch ordentliche und unordentliche, nach dem es die Bewegung des Nervensaftes ist. Aus der lebhaften und ordentlichen Phantasie entsteht Täuschung, der Zustand, wo die Seele die ideelle Gegenwart der Dinge für reell hält: und eben deswegen kann die Phantasie Leidenschaften erwecken. Die lebhafte aber unordentliche Phantasie setzt oft Dinge zusammen, die

*) Stanley phil. Historie. S. 556.

die niemals so zusammen sind empfunden worden, auch nicht zusammen können empfunden werden, die Würkungen einer solchen Phantasie werden **Chimären** genannt.

Je deutlicher und lebhafter die Ideen sind, desto leichter und schneller werden sie durch das Spiel der Phantasie erneuert und zusammengesetzt, weil die Bestimmung und Anlage der Werkzeuge verhältnißmäßig größer ist. Daher erwachen herrschende und Lieblingsideen immer zuerst. (S. **Platners** Aphorismen).

Die Phantasien sind theils angenehm, theils unangenehm. Beide können theils in dem vorhergehenden Zustande und Launen ihren Grund haben, theils in der Disposition unseres Körpers und Blutes, theils in beyden zugleich.

Ueberdies kann die Phantasie so wohl die Begeisterung und den Enthusiasmuß, als auch die Schwärmerey herbey führen und begünstigen. (S. den Art. **Begeisterung**. I. B. S. 496.

Philosophie und Philosoph.

Es ist in der That nicht so leicht, als man denkt, eine Erklärung der Philosophie zu geben, die allen eine Gnüge thäte, am allerwenigsten solchen, die sich schon mit Aufrichtung philosophischer Lehrgebäude abgegeben, oder doch wenigstens zu irgend einer Sekte bekannt haben. Denn diese halten nun ihren Begriff für den einzig möglichen und wahren, und nehmen dagegen alle andere in Beschlag. Daher sehen wir mit jedem Philosophen, der an die Spitze einer ganzen Sekte tritt, immer einen andern Begriff von Philosophie,

nach

nach Verschiedenheit der Ansicht, die er sich von dieser Wissenschaft macht. Viele derselben sind freylich nur den Worten nach von einander unterschieden, und kommen bey genauerer Zergliederung ihrer Begriffe, der Sache nach, auf eins hinaus. Von Andern aber ist es auch nicht zu läugnen, daß ihre Ansicht der Philosophie und der Standpunkt, von welchem aus sie diese Wissenschaft betrachtet haben, große Vorzüge vor andern hat und der Wahrheit und Würde derselben viel näher kommt.

Ich glaube daher in diesem wichtigen Artikel am sichersten zu gehen, wenn ich vordersamst den Begriff von Philosophie historisch betrachte und dasjenige angebe, was die nahmhaftesten Philosophen des Alterthums bis auf die neueren Zeiten, sich für Begriffe von dieser Wissenschaft gemacht haben. Es soll dieses keinesweges Geschichte der Philosophie seyn, das wäre zu viel; sondern nur Geschichte des Begriffs von Philosophie. Es wird alsdann leicht seyn, dasjenige, worinn sie mit einander übereinkommen, von dem, wodurch sie sich von einander trennen, wahrzunehmen.

Es gieng der Philosophie anfänglich wie den Künsten. Man hatte Meisterstücke in der Redekunst, Dichtkunst, Bildhauerkunst u. s. w. ehe man noch deutlich sich gedacht hatte, worinne eigentlich die Natur dieser Künste bestünde. Man folgte blos der Aufforderung des Genies. Auf ähnliche Art hatten Philosophen lange philosophiert, ehe sie noch daran dachten zu sagen, was Philosophie und was philosophieren heiße, und worinne ihr eigentlicher Zweck bestünde. Die Betrachtung und Beobachtung der Natur reizte frühzeitig den Verstand und die Vernunft, die Kräfte und die verborgenen Ursachen der Dinge und ihre Verbindung aus-

zuspähen und dieselben zu erklären, so wie das Talent des Künstlers nur auf Gelegenheit wartete, sich zeigen zu können. Bey Künstlern war es Anwendung ihres Künstlergenies, bey Philosophen war es Anwendung des Vernunftgebrauchs. Die Künstler lieferten frühzeitig Meisterstücke, ehe noch Regeln der Kunst vorhanden waren. Man hatte große Dichter und Redner, ehe Aristoteles mit seiner Poetik erschien und sagte, was Dichtkunst sey, und ehe Longin und Quintilian über die Meisterstücke der Beredsamkeit commentiren konnte. Aber wo waren die Meisterstücke in der Philosophie? Wo war der philosophische Kopf, der überall so richtig dachte, wie Homer richtig empfand? Unter dessen gaben doch die Philosophen des Alterthums das, was sie hatten, und wenn es anfänglich keine zusammenhangenden und vollständigen Systeme waren, so waren es doch Versuche, aus welchen man ihren Vernunftgebrauch würdigen und beurtheilen konnte, obgleich das Materielle, die Sache selbst, noch spätere Köpfe der nachfolgenden Zeiten zu ihrer völligen Berichtigung erwartete. Sie übergaben ihren philosophischen Nachlaß in ihren Schriften ihren Nachfolgern, welchen, da sie doch nun einige Produkte des Vernunftgebrauchs ihrer Vorgänger vor sich hatten, es leichter zu sagen war, worinne eigentlich derselbe bestehen solle, und, da sie mehrentheils die Lehrgebäude ihrer Vorgänger nieder rissen oder wenigstens ausbesserten, mußten sie ihre Fehler zugleich vor Augen legen, welches nicht anders geschehen konnte, als daß sie sich selbst erst über die Natur der Philosophie erklärten, theils worinne der wahre und richtige Vernunftgebrauch bestehe, theils welches der Hauptzweck desselben und also der ganzen Philosophie sey, und theils welches die Gegenstände dieser Wissenschaft wären.

Bey einer solchen historischen Untersuchung des Begriffs der Philosophie und des Philosophen, ist zu merken, daß wir dabey noch nicht darauf Rücksicht nehmen, ob alles, was je Philosophen gedacht und gesagt haben, auch durchaus Wahrheit sey. Denn wir sprechen von der Philosophie eines Thales, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Epikurs, der Stoiker u. s. w. und nennen alle diese Männer Philosophen, ob wir gleich für die Wahrheit ihrer Philosopheme nicht durchaus bürgen. Von wie viel Köpfen und Händen ist nicht Spinoza widerlegt worden? Und doch nennen ihn alle seine Widerleger, einen Philosophen, welches er auch im vorzüglichen Verstande, in Hinsicht seines philosophischen Genies ohne Zweifel war. Es kommt also hier noch nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Vernunftgebrauchs an: sondern, das gemeinsame Merkmal eines Philosophen, als solchen, ist, Anwendung seines Verstandes und seiner Vernunft bey Erforschung der Dinge. Das Formelle dieser Anwendung, bleibt vor der Hand noch unbestimmt. Auf gleiche Weise verhält sich's mit dem Materiellen dieser Wissenschaft in historischer Hinsicht, was für Gegenstände nemlich in das Gebiete der Philosophie gehören, welche nicht. Auch dieses bleibt vor der Hand unbestimmt, ob gleich in der Folge durch gereinigtere Einsichten der Philosophen diese Grenzen genau bestimmt worden sind. Wie viel Dinge sind nicht von Philosophen der Vorzeit vor das Tribunal der Philosophie gezogen worden, die ihrer Natur nach gar keine Gegenstände philosophischer Untersuchung waren? und doch haben sich diese unter der Firma der Philosophie angekündiget. Der ganze Unterschied ist also dieser: Wen nennet man gewöhnlich einen Philosophen und, — wer kann und sollte eigentlich nur ein Philosoph genannt werden? Was heißt

heißt gewöhnlicher Weise, nach dem Sprachgebrauche der mehresten Menschen, Philosophie, und — was sollte eigentlich Philosophie seyn? — In der Schulsprache kann man dieses durch den subjectiven und objectiven Unterschied der Philosophie erläutern. *) Daß hier einige Blicke in die Geschichte der Philosophie unvermeidlich sind, lehrt schon die Natur der Sache ohne weitere Entschuldigung.

Von dem Thales und Pythagoras bis auf den Plato hatte die Philosophie so wohl unter andern Nationen, als auch unter den Griechen selbst an verschiedenen Krankheiten gelitten. Denn es hatte schon Socrates mit den griechischen Sophisten zu kämpfen, Diese Mängel und Fehler waren aber doch wenigstens von negativen Nutzen. Sie gaben dem besseren Theile der Philosophen Gelegenheit auf ihre Gründe und Ursachen zurück zu gehen, und so diese Wissenschaft nach und nach von diesen Krankheiten zu heilen, und ihren Gegenstand sowohl, als ihren eigentlichen Zweck genauer zu bestimmen. Und diese Epoche fängt hauptsächlich mit dem Plato an. Vor dem Sokrates war die Philosophie mehrentheils speculativ. Sokrates lenkte sie zuerst mehr aufs Praktische, und Plato fieng zuerst an die Gesetze des Denkens besser zu entwickeln.

Plato

*) Daß das Wort Philosophie, von dem Pythagoras herrühre, ist jedem Anfänger bekannt. Ehedem und vor den Zeiten des Pythagoras wurden die Philosophen schlechthin Weise genannt. Pythagoras aber wollte nur Gott, als dem weisesten Wesen diesen Namen beygelegt wissen. Und als er zu Phliunt von dem Fürsten der Phliasier, Leon, welcher seinen Verstand und seine Beredsamkeit bewunderte, gefragt wurde: welcher Kunst er sein mehrestes Vertrauen schenke, antwortete er: er verstehe keine Kunst, sondern sey nur ein Liebhaber der Weisheit (φιλοσοφος).

Plato nun verstund unter Philosophie Wissenschaft im strengsten Sinn, oder eine systematische Erkenntniß des Absoluten (Unveränderlichen, Unbedingten) aus Vernunftbegriffen. Ihr Gegenstand war also das Beharrliche und Unveränderliche, was keinem Wechsel der Bestimmungen unterworfen ist (το ἀει κατα ταυτα ὡσαυτως ἐχων) das Absolute (το ὀν) oder das Wesen eines Dinges (ὀσια) das heißt, das Allgemeine, das durch Vernunft gedachte, nicht empfindbare (νοητον). Dadurch wurde Wissenschaft von bloßer Meinung unterschieden. Diese ist veränderlich; die Wissenschaft, unveränderlich. Jene kann falsch seyn und widerlegt werden; diese ist allezeit wahr und unwiderlegbar. Und ob gleich das Veränderliche etwas würkliches ist, so ist es doch nicht beharrlich, und man kann eben so wenig sagen, daß es ist, als daß es nicht ist; und es steht zwischen dem Absoluten, und zwischen dem, was gar nicht ist, in der Mitte (το ὀν και μη ὀν). Der Verstand faßt die unveränderlichen Bestimmungen der Dinge zusammen, vereiniget sie in Begriffe und bezieht sie solcher Gestalt auf einen Gegenstand. Dadurch entsteht der Begriff eines Objects, welches nicht angeschauet, sondern nur gedacht wird, mit lauter Bestimmungen gedacht wird, welche in der Zeit nicht wechseln. Diese durch die Vernunft denkbaren, absoluten Gegenstände und ihre Bestimmungen, sind die νοητα, welche Plato für die eigentlichen Gegenstände der Wissenschaft hielt. Dem, was bald ist, bald nicht ist, bald so, bald anders ist, (ὀν και μη ὀν) setzte er das ὀν entgegen und nannte es das Wahre (ἀληθες). Das Vermögen der Wissenschaft war νοησις, die Vernunft, weil diese nur allein nach dem Unbedingten, oder Absoluten strebt. *)

*) Timaeus. S. 348. de republica. V. S. 60. 69. VII. S.

Hiernächst forderte Plato zur Philosophie, daß sie einer wissenschaftlichen Form empfänglich sey, und unterschied dieselbe dadurch von den Künsten. Zu einer Wissenschaft gehören Erkenntnisse, zu Erkenntnissen, Urtheile. Diese können aber so wohl wahr, als falsch seyn. Wissenschaft hat es aber nur mit strenger Wahrheit zu thun. Folglich müssen ihre Urtheile aus einem Grunde hergeleitet werden (λεγισμος ἀιτιας) wodurch sie erst Festigkeit und Unwandelbarkeit erlangen. Dieser Grund ist nichts anders als der allgemeine Begriff, welcher die niedern Begriffe unter sich begreift. Zu einer Erkenntniß gehören also Begriffe, Urtheile und Principe. Die leztern sind theils höhere, theils niedere. Die Erkenntniß muß bis zu dem obersten Grund zu kommen suchen, welcher keinen andern höhern voraussetzt. Die Erfindung desselben ist die Grenze des Erkennbaren, und sie erhebt die Erkenntniß zur Wissenschaft im strengsten Sinn. Wissenschaft ist also Erkenntniß aus dem obersten Princip (ἀρχη) und setzt die Zergliederung eines allgemeinen Begriffs in seine Merkmale und Arten voraus, um die Verbindungen der Vorstellungen in den Urtheilen nach dem allgemeinen Begriffe oder Princip vollständig bestimmen zu können. *)
Und

166. Theaet. S. 141. Vergl. Tennemann System der Platonischen Philosophie. 1 Th.

Anmerk. Daß ich den Pythagoras übergehe, wird Niemand tadeln, der da weiß, wie wenig zuverlässig dasjenige ist, was Jamblichus von seiner Philosophie sagt, die er mit Platonischen Ideen sehr vermischt, und daß Pythagoras, was die Form der Philosophie betrifft, ein Verdienst hat.

*) Sophista. S. 274. 275. μετ ἐπιστημης τινος ἀναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ὀρθως μελλοντα δειξειν ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια ἀλληλα ου δεχεται. κ. τ. λ.

Und so hatte denn Plato die Philosophie sowohl durch ihre Form, das Wissenschaftliche, als auch durch ihren Gegenstand bestimmt. Letztere waren die denkbaren Gegenstände, die er ἀσωματα, ἀειδη und ἀορατα nannte, um sie von den äußern Erscheinungen zu unterscheiden. Zu den erstern gehörte daher auch als Gegenstand der Philosophie der Begriff von dem absoluten Ganzen. *)

Obgleich Plato noch nicht alles erschöpfte, was zur Philosophie gehört, besonders was ihre Form und ihre Eintheilung betrifft: so muß man doch gewiß seinen Namen mit Ehrfurcht aussprechen, wenn man bedenkt, wie er bey so geringen Vorarbeiten, der Bahnbrecher dieser Wissenschaft wurde. Es war doch alles das, was er zum Wesen der Philosophie erforderte, ganz gewiß wahr.

Es kann hieraus auch verstanden werden, der Begriff, welcher in den nachfolgenden Zeiten in der Platonischen Schule von der Philosophie so gewöhnlich war, daß sie sey eine Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge. Unter den göttlichen Dingen verstunden sie nichts anders, als die göttlichen Ideen oder die für sich existirenden Substanzen. Das waren die τα ἀει κατα ταυτα, ὁσαυτως ἐχωντα, die τα οντα oder die ὀυσιαι, welche in der Akademie das Hauptobject der Philosophie bezeichneten. Es hatte dieses bereits vor Plato, Pythagoras behauptet. Alles, was in die Sinne fällt, sagte er, ist veränderlich, und unbeständig; was hin-

τουτο δ'ἐστιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπῃ μη, διακρινειν κατα γενος, ἐπιστασθαι

Politicus S. 36.

*) θεωρια παντος χρονου, πασης δε ὀυσιας. De republ. VI. S. 73. und το ὁλον και παν θειων τε και ἀνθρωπινων.

hingegen sich auf Begriffe des Verstandes stützt, das ist ewig und unveränderlich. Folglich wird sich hier die Thür zur unzerstörbaren Wissenschaft aufthun müssen, und die Philosophie kann keinen andern Gegenstand, als eben die durch den Verstand begreiflichen Dinge haben. (Diog. Laert. III. 10.) Das waren Dinge, welche unveränderlich wahr sind und nur von dem Verstande erkannt werden. Und nur derjenige, sagte Plato, sey ein Philosoph, welcher zu diesem Zweck geschickt ist und die nöthigen Eigenschaften besitzt und alle übrigen Künste diesem Zwecke unterzuordnen verstehet. *)

Aristoteles stimmte mit den besten griechischen Philosophen darin überein, daß er den Endzweck der Philosophie darinne setzte, den Menschen gut und glücklich zu machen. **) Er machte einen Unterschied unter Kunst (τέχνη) und Klugheit (φρόνησις). Die Kunst erfordert gewisse Regeln zu Hervorbringung eines gewissen Werkes, oder überhaupt, zur Erreichung eines gewissen Endzweckes. Die Fertigkeit, die erstere Art von Regeln anzuwenden, nannte er Kunst im eigentlichen Verstande; Die Fertigkeit, die andere Art von Regeln anzuwenden, war Klugheit, Verständigkeit. Auf diese Art waren alle Künste der Philosophie untergeordnet; sie waren nur Mittel, diese hingegen Zweck. Sie verhielten sich zu ihr, wie die Künste der besondern Arbeiter an einem Gebäude zu der Kunst des Baumeisters, nicht allein in so fern die Philosophie die allgemeinsten Erkenntnißgründe der Regeln jeder Kunst selbst enthält, sondern auch, in so ferne sie die Erkenntnißgründe zu den Regeln für die Beziehung der Kün-

*) De Republica. VI. T II.
**) Aristotel. Eth. ad Nicomach. L. I. c. 1.

Künste auf die menschliche Glückseligkeit in sich faßt. Unter Glückseligkeit aber verstund Aristoteles, die Würksamkeit eines Geistes, in einem vollkommenen Leben, d. i. einem solchen, dem weder an Dauer, noch Gesundheit, noch an äußern Gütern etwas fehlt. (Eth. ad Nicomach. L. . C 7.) Dadurch unterschied er sich vom Aristipp und Epikur, welche nur die Vollkommenheit des Leibes, als letzte Gründe der Glückseligkeit ansahen; aber auch von den Stoikern, die nur die Vollkommenheit der Seele für das höchste Gut hielten. Beide, die Vollkommenheiten des Leibes und der Seele machten bey ihm das höchste Gut aus. Wir erinnern dieses hier nur deswegen, um einzusehen, wie auch er mit Plato, alles zuletzt auf das Praktische, oder auf das höchste Gut des Menschen bezog, wie wohl er in der Bestimmung dessen, was das höchste Gut ist, sich von ihm trennete.

Philosophie war ihm also Wissenschaft des Wahren, nicht, als wenn in andern Künsten und Wissenschaften nicht auch Wahrheit anzutreffen wäre; sondern, weil Philosophie die ersten Quellen und die letzten Erkenntnißgründe des Wahren enthalte, welche nothwendig, ewig und unveränderlich waren. Er machte deswegen einen Unterschied unter Wahrheit und Meinung. Letztere war bloße Vermuthung oder Wahrscheinlichkeit. Der Wahrheit kann niemals Irrthum oder Unwahrheit beygemischt seyn, und, wenn sie bis zur Gewißheit steigt, schneidet sie allen Zweifel, als könnte oder möchte das Gegentheil von ihr statt finden, gänzlich ab. Meinung hingegen kann so wohl wahr als falsch seyn. (Eben dieses hatte auch Plato vor ihm schon behauptet). So bald Aristoteles eine Sache von der philosophischen Seite betrachtete, so behauptete er, man müsse die Sache blos aus nothwendigen

digen Principien, d. i. solchen, die in der Sache selbst anzutreffen und nothwendig zu ihrer Natur gehören, herleiten Zu bloßen Meinungen hingegen wären auch dialectische Gründe, die den Verstand eben nicht nothwendiger Weise zum Beyfalle nöthigten, hinreichend. Daraus entstunden seine fünf Fertigkeiten (habitus) des Erkenntnißvermögens. Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weißheit und Intelligenz (νους) Kunst war ihm die Geschicklichkeit in Hervorbringung eines gewissen Werks.*) Dieses konnte so und nicht anders seyn. Wissenschaft aber muß ihre Gegenstände tiefer und scharfsinniger untersuchen, sie darf sich nicht mit zufälligen Eigenschaften oder bloßen Aehnlichkeiten der Dinge begnügen; sondern muß durch Vergleichung dasjenige heraustreiben, was bey der Sache nothwendig zu ihrem Innern und zu ihrer Natur gehört, was ewig ist, niemals entstanden, und auch niemals untergehen wird.**) Darum fordert eben Wissenschaft strenge Demonstration. Er unterschied daher auch Wissenschaft (επιςημη) von Klugheit (φρονησις). Diese beschäftiget sich mehr mit einer vernünftigen Auswahl und mit Vollbringung dessen, was für den Menschen gut, und mit Unterlassung dessen, was für ihn schädlich. Er rechnete sie daher mehr zu dem Wahrscheinlichen, oder unter die Meinungen, welche Dinge wahrscheinlicher, aber nicht nothwendiger Weise gut oder böse wären, und folglich auch anders seyn könnten. Unter diesen allen aber habe die Weisheit den größten Vorzug und beschließe gleichsam den Kreis aller menschlichen

*) S. Ethica ad Nicomachum. VI. 4. όπως άν γενηται τι των ένδεχομενων και έιναι, και μη έιναι. Vergl. Analyt. post. I. 1.

**) Ethic. ad Nicomach. VI. 5.

lichen Fertigkeiten (των τιμιωτατων.) Denn der Weise müste es nicht allein verstehen aus Principien zu schließen, sondern, da er es mit den ersten Gründen und Principien zu thun habe, so müsse er auch richtige Gesinnungen hegen, und die Wahrheit jenen Principien gemäß, geben. Kunst und kluges Betragen gehörten bey ihm also den Meinungen (δοξα) Wissenschaft aber Weisheit zur Philosophie im engsten Verstande. Jene erfordere wahrscheinliche, diese hingegen Demonstration; jene forderten die dialectische; diese, die scientifische, physische, oder auch theologische Methode wie Aristoteles sie nannte. *)

Dieses System, das in der That das seinige war, und wodurch er sich von seinen Vorgängern durch ein mehr als gewöhnliches Talent eines scharfsinnigen systematischen Kopfes unterschied, trieb ihn von selbst dahin das menschliche Erkenntnißvermögen, die ersten Principien und ersten Urbegriffe des Verstandes zu untersuchen. Denn da er sich einer gedoppelten Methode bey Bearbeitung solcher Gegenstände bediente, die in das Gebiet der Philosophie gehörten, so mußte er auch für die Principe derselben sorgen. Daher entstunden die Bücher seiner Analytik und seiner Topik. Und eben daher entstund der Unterschied seiner exoterischen und esotorischen oder acroamatischen Bücher und der dadurch entstandenen exoterischen und acroamatischen Philosophie. Man ist einstimmig der Meinung, daß er seine exoterischen Schriften zum besten des gemeinen Mannes (των ἐξωθεν, των πολλων) geschrie-

*) Analyt. post. I, 6, 1. vorzüglich aber Cap. 31. Phys. I, 1. Rhet. I. 1. Die Worte, Wissenschaft, Weisheit, Wahrheit, Philosophie, werden oft vom Aristoteles ohne Unterschied gebraucht, wie z. B. Analyt. Prior. I. 27 6. II, 16, 8. Poster. I, 19, 4. Topic. I. 14. 7.

schrieben habe. In diesen fand er für nöthig zu der Fassungskraft des größten Haufens sich herabzulassen und glaubte hier die strenge scientifische Methode nicht anwenden zu müssen: sondern es sey genug, wenn er sich nur der Ueberredung bediente und die Volksmeinung dazu gebrauche um sich Glauben und Beyfall zu wege zu bringen. *) In seinen acroamatischen Büchern aber bediente er sich der strengen physischen Methode. Denn was er hierinne vortrug, gehörte nur für seine ächten und eingeweihten Zuhörer, wenn er seine eigentliche und wahre Meinung eröfnete und dieselbe mit subtilen und ausgesuchten Gründen unterstützte, welche wegen ihrer Dunkelheit von dem großen Haufen ungeübter Menschen nicht begriffen werden konnten. Der ganze Unterschied war also kurz dieser: die exoterischen Schriften lehrten δοξαν κοινην; die acroamatischen, ἐπιστημην ἀκριβεστατην. Beide sind auch in der Diction, deren sich Aristoteles, nach der Verschiedenheit seines Zweckes, bedienen muste, verschieden. Er theilte auch zuerst die Philosophie in theoretische und practische, wodurch schon viel gewonnen wurde. Daß Aristoteles von seinem großen Lehrer, dem Plato, in verschiedenen Stücken anderer Meinung war, konnte ihm als einem so großer Manne so wenig zur Last gelegt werden, als man gewöhnlicher Weise findet, daß in verschiedenen Gehirnmassen, vorzüglich selbstdenkender Köpfe, auch die Ideen sich auf verschiedene Weise zusammensetzen müssen. Ich finde daher das Urtheil, welches Lord Bako von ihm fället, zu hart: Er habe

*) Topic. I. 1, 6. ἐστι δε ἀληθη μεν και Πρωτα, τα μη δι᾽ Ἑτερων, ἀλλα δι᾽ Αὑτων ἐχοντα την πιστιν᾽ ου δει γαρ ἐν ταις ἐπιστημονικαις ἀρχαις ἐπιζητεισθαι το διὰ τι. ἀλλ᾽ ἑκαστην των ἀρχων αὐτην κατ᾽ αὑτην ειναι πιστην. Ἐνδοξα δε τα δοκουντα πασιν, ἢ τοις πλειστοις ἢ τοις σοφοις. κι τ. λ.

be es gemacht, wie die Sultane, die alle ihre Brüder erst ermorden zu müssen glaubten, ehe sie sicher auf dem Throne sitzen könnten; weil er damit den Anfang gemacht hätte, die Systeme seiner Vorgänger nieder zu reißen. (De augment. Scientiar.) Eben dieser Meinung ist auch Batteur *) Aristoteles errichtete doch seinem Lehrer dem Plato ein Monument und schrieb auch auf den Altar:

Aram Aristoteles fundavit hanc Platonis,
Viri, quem non est conveniens malis laudare. **)

Unter den alten griechischen Weltweisen, wollen wir nur noch die Stoiker hören. Auch sie hielten den Gedanken fest, daß der Zweck der Philosophie kein anderer sey, als den Menschen besser, weißer und tugendhafter zu machen. Sie drücken sich zwar in der Erklärung dessen, was ihnen Philosophie war, den Worten nach, nicht überein aus, der Sache nach kommen sie doch alle darinne überein, daß sie die Wissenschaft sey, die uns zu guten, brauchbaren und glücklichen Menschen machen soll. Bald sagen sie, die Philosophie sey das Studium der Tugend; bald, das Bestreben seinen Geist zu verbessern; bald aber, das Bestreben nach gesunder Vernunft; worunter sie aber nicht solche Meinungen verstunden, die mit den Gedanken der mehresten Menschen übereinstimmen: sondern, wahre und feste Grundsätze über die wichtigsten Gegenstände. Sie theilten nicht so, wie Aristoteles, die ganze Philosophie in zwei Theile, in die theoretische und practische

*) Geschichte der Meinungen der Philos. von den ersten Grundursachen der Dinge. S. 250.

**) Aristotelis vita ex veter. translatione.

sche; sondern in Logik, Physik und Moral. *) Plutarch bemerkt, der Grund dieser Abtheilung läge in der Definition der Philosophie selbst; denn sie sey das Studium der Tugend, die Tugend aber sey dreifach, logisch, physisch und ethisch. Folglich müsse die Philosophie gleichfalls diese drey Theile haben. Das Wort Tugend (ἀρετη) bedeutete hier so viel als Vollkommenheit. Daher nennet Cicero de finibus III. . in der Person des Cato die Dialektik eine Tugend, weil sie uns verhindert, einer Unwahrheit Beyfall zu geben. Da nun Unwissenheit, Irrthum und Unbedachtsamkeit Fehler sind, so werden diejenigen Dinge, die ihnen entgegen stehen und uns verhindern in sie zu gerathen, mit Recht Tugenden genannt. Das ganze Raisonnement der Stoiker wäre also dieses: der Mensch ist nur dann ganz vollkommen, wenn er seine Vernunft in Untersuchung der Wahrheit recht zu gebrauchen weis, die ihn umgebenden Dinge genau und mit Gewißheit kennt, und endlich in seinen Handlungen von seinen Kenntnissen denjenigen Gebrauch macht, der zu seiner und des Ganzen Wohlfahrt der beste ist. Folglich d die drey Stücke, Logick, Physik und Moral Vollkommenheiten oder Tugenden, weil sie die Mittel sind, dadurch er sich zur Vollkommenheit erheben kann. ***)

Die stoischen Philosophen beseelte der Geist der Speculation in der Maaße nicht, als den Aristoteles und die Peripatetiker. Diese übergaben ihren speculativen Nachlaß den Scholastikern, oder es rissen diese densel-

*) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II. 21. advers. Log. I. 16. Plutarch de Plac. phil. procem.

**) De Plac. Phil. Procem.

***) Tiedemann stoische Philosophie. S. 14 ff.

selben vielmehr an sich. Aber, obgleich nicht zu läugnen ist, daß ein und das andere Gute in ihren Schriften enthalten ist, so hätten sie doch durch ihre übertriebene Spitzfindigkeit, Distinctions- und Disputirsucht, beynahe die ganze speculative Philosophie um alles Ansehn gebracht und dieselbe in bloßen Wortkram herabgewürdiget.

Bey alle dem glaube ich doch, daß wir ihnen die Erhaltung der Aristotelischen Philosophie, ihr Verderbniß abgerechnet, so sie hineinbrachten, und die Allgemeinheit derselben in den philosophischen Schulen der damaligen Zeit, zu verdanken haben. Ja ich glaube sogar, daß das Streben der teutschen Philosophen nach Systemen und nach systematischer Verbindung in den Wissenschaften, wodurch sie sich von allen ihren Nachbaren so vortheilhaft von jeher ausgezeichnet haben, aus jener Philosophie sich erhalten hat. Nur schien es, daß dieselbe auf Genies wartete, die das scholastische Unkraut absonderten, und in der Folge sowohl in Frankreich, als in England und Teutschland die Wiederhersteller einer geläuterten Philosophie wurden. Dergleichen waren Des Cartes, Bako von Verulam, Lok und Leibnitz.

Der menschliche Verstand war von jeher geneigt nicht nur die Beschaffenheiten der Dinge, sondern auch die wahren Gründe dieser Beschaffenheiten und der davon abhängenden Folgen einzusehen. Aber es war ein Fehler der meisten Menschen, daß sie die Ursachen der Dinge früher untersuchen wollten, als sie deren wahre Beschaffenheit nach allen Umständen eingesehen hatten. Betrachtet man die Geschichte der ganzen besonders der alten Philosophie, so wird man finden, daß eine jede philosophische Schule um so viel mehrere und gröbere

Irr-

Irrthümer gehabt hat, je mehr sie diesen Weg in ihren unvollständigen Untersuchungen gegangen ist, je voreiliger sie die Ursachen der Dinge zu erklären gewagt, und die Untersuchung von deren wahren Beschaffenheiten verabsäumet hat.

Unter den Griechen haben Plato und Aristoteles das meiste in der betrachtenden Weltweisheit gethan. Jener war durch die Mathematik dazu vorbereitet, wandte aber auf die Natur zu wenig Aufmerksamkeit. Dieser war ein fleißiger Naturforscher. Leucipp, Democrit und Epikur, leiteten den Ursprung und alle Veränderungen in der Welt, aus dem Zusammenfluß der Atomen her und wurden deswegen corpuscular Philosophen genannt. Sie fragten nicht die Natur, wie sie sich verhielte, sondern geboten ihr gleichsam durch ihre Hypothesen, und ihre Nachfolger zum Theil durch mathematische Beweise, wie sie sich verhalten sollte. Es fehlte aber freilich in den damaligen Zeiten an den Hülfsmitteln der künstlichen Erfahrung, welche die Erfindsamkeit der Neuern an den Tag gelegt hat. Länger als tausend Jahr blieb es so, und der Einfall der wandernden Völker machte, daß in dem Occident selbst der Nahme Philosophie, Jahrhunderte hindurch, verloren ging. Im Orient wurden zwar die Saracenen fleißige Lehrlinge der griechischen Weltweisen und Mathematiker. Allein sie kamen nicht viel weiter, als die, deren Schriften sie übersetzten, und den Wortverstand durch ihre Commentarien erklärten. Als nun endlich in dem christlichen Europa die Liebe zur Philosophie wieder auflebte, hielten sich die häufigen Lehrer der Weltweisheit, die Scholastiker, ganz an die Philosophie des Aristoteles. Endlich hat der englische Kanzler, Franciscus Baco von Verulam, einen richtigen Weg zu philosophiren angewiesen, und selbst betreten, da er alle willkührliche Hypothesen, leere Worte ohne Begrif-

fe

se und darauf gegründete Vorurtheile aus der Weltweisheit verbannt, und gezeigt hat, wo man durch sorgfältige Beobachtungen und Versuche die Beschaffenheit der Natur erforschen, und die Gründe ihres Mechanismus aufsuchen müßte. Er theilte die Wissenschaften ein nach den drey Vermögen des Menschen, dem Gedächtniß, der Phantasie und dem Verstande, in Geschichte, Dichtkunst, Philosophie. Diese die Philosophie verlasse die Individua und ihre Impressionen, und beschäftige sich blos mit den von ihnen abgezogenen Notionen. Sie strebe durch Eintheilungen und Zusammensetzungen derselben, nach Naturgesetzen zur Evidenz. Die Gegenstände womit sie sich beschäftigte, waren, Gott, die Natur und der Mensch. Da er aber diese drey Disciplinen als Zweige eines Baumes betrachtete, welche nicht wieder zurück in einen einzigen Punkt sich vereinigten, sondern vielmehr sich immer weiter ausbreiteten: so war ihm eine Wissenschaft nöthig, aus welcher alle dreye flössen und welche noch über sie gesetzt werden müsse. Diese nannte er die erste Philosophie (philosophia prima) und erklärte sie durch eine Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, und nannte sie schlechthin Weisheit. Es war nichts anders als eine Sammlung axiomatischer Sätze, welche den einzelnen Disciplinen zwar nicht eigenthümlich zugehörten, gleichwohl aber allen dreyen gemein wären und in ihnen voraus zu setzen wären. Z. B. Dinge die mit einem dritten übereinkommen, die kommen auch unter sich überein; Axiom der Syllogistik. Die Natur zeigt sich auch in Kleinigkeiten; Axiom der Physik. Alles verändert sich, nichts geht unter. Das Quantum der Natur, wird weder vermindert, noch vergrößert u. s. w. Und zwar war dieses der erste Theil seiner phil. primae Der andere handelte von einigen transcendenten Bestimmungen der Dinge, vom Möglichen und Unmöglichen,

chen, von Dingen, von Vielen, Wenigen, Aehnlichen und Verschiedenen u. s. w. Die Philosophie der Natur theilte er in die speculative und operative oder practische. Sie stieg entweder von der Erfahrung auf zu Grundsätzen, und hieß ascensorisch; oder von Grundsätzen herab zu neuen Erfindungen und hieß descensorisch. Die speculative Philosophie zerfiel bey ihm in die besondere Physik, und in die Metaphysik. Jene handelte von würkenden Ursachen und von dem Materiellen; diese von Endursachen und von der Form. *)

Doch dieses sey genug, um die Ansicht zu beurtheilen, aus welcher Baco die Philosophie betrachtete. Die Schärfe der Beurtheilung würde seine Partition der Philosophie schwerlich aushalten: allein, wenn man ihn von der Seite betrachtet, daß er dieser Wissenschaft eine bessere Gestalt geben wollte, als jene seiner nächsten Vorgänger der Scholastiker war, so ist sein Verdienst in den ersten Winken zu besseren Einsichten und helleren Begriffen nicht zu verkennen. Statt des scholastischen Wortkrames, drang er mehr auf Sachkenntnisse und bahnte auch die ersten Wege dazu zu gelangen. Kurz er war zu seiner Zeit ein Verbesserer der Philosophie und verbesserte den Geschmack an derselben. Im Grunde gebührt ihm ins besondere das Verdienst, daß er eigentlich nur Vorschläge und Entwürfe zu Verbesserung der Wissenschaften, wie nachmals auch Leibnitz that, gemacht und Beyspiele zu einzelnen Verbesserungen in eigenen Ausarbeitungen gegeben hat. Selbst aber hat er keine derselben allgemein abgehandelt. Wir haben daher weder eine Baconische philosophische Schule, noch ein philosophisches System.

Noch

*) Man sehe das IIIte und Vte Buch in seinen operibus omnibus.

Noch mehr Licht zündete in der Folge der berühmte Locke in der Philosophie an. Er sahe gar bald ein, daß man hauptsächlich die Kräfte der menschlichen Erkenntniß, und den Ursprung dieser Erkenntnisse selbst untersuchen müsse, um genau bestimmen zu können, was der Mensch wissen könne. Ohne diese Untersuchung, glaubte er, könnten wir ohnmöglich wissen, ob und in wiefern wir in einem rechtlichen und ruhigen Besitzstande gewisser Erkenntnisse und Wahrheiten sind. Denn wenn sich der Mensch die Freiheit nimmt über alles in der ganzen Allheit der Dinge auf gleiche Art zu philosophiren, gleich als wenn sein endlicher Verstand über alle und jede Dinge sich verbreiten und das unendliche All der Wesen fassen und begreifen könne ohne alle Ausnahme; so kann er nirgend festen Fuß fassen, verwickelt sich in unauflößliche Streitigkeit und fällt am Ende in den Scepticismus. Weit glücklicher hingegen würde die Menschheit seyn, wenn sie die Grenzen kennte, bis wie weit der Horizont ihres Verstandes und ihrer Vernunft reicht. Dann würde sie wissen, wie weit sie gehen soll, wie weit nicht, und wenn auch der Vorrath solcher Erkenntnisse nicht allzu groß seyn sollte. *) Dieses gab seinem unsterblichen Werke, vom menschlichen Verstande seinen Ursprung, in welchem er den Ursprung der menschlichen Begriffe aus der Erfahrung abzuleiten sich bestrebte. Es trug sehr viel zu seinem Ruhme die Zeit bey in welcher sein Werk erschien. Mitten in den scholastischen Finsternissen, gieng es hervor als ein Licht in der Dunkelheit und kündigte den nahen Anbruch des Tages an.

Descartes, unzufrieden mit der Philosophie des Plato, Aristoteles und der Scholastiker, betrat einen

*) De Intellectu humano. L. 1. C. 2.

nen eigenen Weg. Philosophie war ihm nichts anders, als Studium der Weisheit, und Weisheit war ihm nicht sowohl die Geschicklichkeit in Führung der Geschäfte, was man sonst Klugheit zu nennen pflegt, als vielmehr vollkommene Wissenschaft aller Dinge die der Mensch wissen kann, die zur Richtung seines Lebens, und zu Erfindung aller Künste diente. Sollte aber eine Wissenschaft so etwas leisten, so muß sie aus den ersten Ursachen abgeleitet werden, welche Principien genannt werden. Diese Principien müssen zwei Eigenschaften haben. 1. Sie müssen für sich klar und evident seyn, der Gestalt, daß der menschliche Verstand sie gar nicht bezweifeln kann. 2. Von ihnen muß die Erkenntniß aller andern Dinge abhängen, so, daß diese ohne jene gar nicht erkannt werden können. Die Form dieser Ableitung aber muß so beschaffen seyn, daß in der ganzen Deduction alles vollkommen klar, deutlich und bestimmt sey. Wahrheit ist das höchste Gut, die Erkenntniß der Wahrheit aus ihren ersten Gründen, ist Weisheit, und das Studium der Weisheit, heißt Philosophie. Der Weg welchen Cartesius nahm, um dergleichen erste Principien ausfindig zu machen, war dieser. Er verwarf alles, wobey er nur die geringste Gelegenheit hatte, dasselbe zu bezweifeln, als untauglich ein solches Princip abzugeben. Dieses gebahr sein erstes Princip: Ich denke, darum bin ich. Denn wenn auch Jemand an allem zweifeln wollte, so könne er doch nicht daran zweifeln, daß er existire: denn wie könne er zweifeln, wenn er nicht wäre? (Man vergleiche 1. B. S. 709.) Daraus deducirte er die Existenz Gottes, als den Quell aller Wahrheit, und aller Dinge, welcher unsern Verstand so eingerichtet habe, daß er nicht betrogen werden könne in der Beurtheilung solcher Dinge, die er klar und deutlich wahrnimmt. Die andere Eigenschaft seiner Principien war,

daß

daß sie von je her von allen Menschen müssen zugegeben worden seyn, die Existenz Gottes allein ausgenommen. Er theilte seine Philosophie in Metaphysik und Physik und verglich sie mit einem Baume; die Metaphysik sey die Wurzel, die Physik, der Stamm, die übrigen Wissenschaften, die Medicin, die Mechanik und die Ethik, die Zweige. Diese, nemlich die Ethik sey der höchste und letzte Grad der Weisheit. *)

Cartesius hatte das unläugbare Verdienst, eine bessere Art zu philosophiren, besonders in Frankreich im Umlauf zu bringen, als jene der Scholastiker war. Er sagte und lehrte zum wenigsten, worauf es bey einer wissenschaftlichen Erkenntniß ankommen müsse, ob er gleich die Sache nicht vollkommen erschöpfte, und setzte an die Stelle scholastischer Terminologieen, Sachkenntnisse, und weckte seine Nachfolger, einen le Grand, Regis, Andala und Clauberg seine Philosophie in Systemen vorzutragen. Ob er aber gleich viele Verbesserungen in seiner Logic, welche er in der Dissertation, de Methodo recte regendi rationem, et veritatem in scientiis investigandi, vorgetragen, auch die Metaphysik, Physik und Ethik zu verbessern und mit neuen Wahrheiten zu bereichern gesucht hatte: so kann man doch eigentlich nicht sagen, daß er ein völlig articulirtes System geschrieben habe; denn seine Principia Philosophiae sind nichts weniger als ein Lehrbuch der ganzen Philosophie. Unter dessen lieferte er doch die Materialien zu einem System seinen Nachfolgern, welches der Fall bey dem Hrn. von Leibnitz auch war.

In

*) Man sehe die Epistel, statt einer Vorr. zu seinen Princip. Philos. u. le Grand Instutiones Phil. Cartes. §. 1. seqq.

In der Zwischenzeit zwischen Descartes und Wolf, traten die Eklektiker vorzüglich in Teutschland auf, deren eine große Menge war. Nur wenige derselben schränkten ihren Fleiß auf die Ausarbeitung einzelner Lehren der philosophischen Wissenschaften ein, da derselbe vielleicht einen bleibenden Nutzen geschaft haben möchte. Vielmehr hielten sie sich mehrentheils für stark genug, die ganze Philosophie umzuarbeiten und waren mit der Arbeit weniger Jahre mit ganz neuen Systemen der Philosophie fertig. Weil indessen dieses doch so viel würkte, daß der blinde Beyfall in Cartesius Philosophie abnahm, so muste sich der Lehrling der Philosophie an diese neuen Systeme halten, unter welchen Joh. Clerici und Buddei compendia philos. eclecticae noch die brauchbarsten und vernünftigsten waren.

Leibnitz schrieb unter dessen verschiedene kleinere und größere Abhandlungen, insonderheit seine Theodicee, in welcher seine Grundsätze vor Augen lagen. Weil er aber nie selbst ein Lehrbuch ausarbeitete, so gab es weder eine Leibnitzische Schule, noch ein System der Leibnitzischen Philosophie, bis Wolf, der viel jünger war, die Leibnitzischen Lehrsätze zur Grundlage seines Systems machte, und alle Theile der Weltweisheit, selbst solche, die man nicht als besondere Disciplinen angesehen hatte, in seinen kleinen teutschen Schriften nach und nach ausarbeitete. Da sich seine Schriften durch Deutlichkeit von den übrigen teutschen philosophischen Schriften so vortheilhaft unterschieden, so erhielt er allgemeinen Beifall, machte der Ehrsucht zu eklektisiren ein Ende, und fast alles ward, wenigstens in Teutschland, Wolfianer. Nun aber führte er in dem Vortrage der Philosophie die mathematische Lehrart ein. Etwas dergleichen war schon in der Cartesianischen Schule geschehen, wie wir denn unter andern von dem

Spi-

Spinoza Principia Philosophiae Cartesianae methodo geometrica demonstrata haben. Allein Wolf brauchte die ganze Form derselben für die Philosophie in der größten scheinbaren Strenge. Ohnerachtet dieser scheinbaren strengen Methode, wurden doch sehr viele Irrthümer von den Wolfianern unter diesem Kleide der Wahrheit vorgetragen. Es bekamen blos scheinbare oder wahrscheinliche Sätze ein falsches Ansehen der Gewißheit. Man fühlte es bald, daß diese Methode, die man auch auf blos intelligibele Gegenstände ausdehnen wollte, sowohl wegen der Natur dieser Gegenstände, als auch wegen ihrer Eigenthümlichkeit selbst, auf die übrigen Gegenstände der Philosophie ganz und gar unanwendbar sey, ob man sich gleich damals die eigentlichen Ursachen dieser Unanwendbarkeit noch nicht deutlich entwickeln konnte, welches erst Kant in der Folge aus unüberwindlichen Gründen that. Man verlor daher anfangs den Geschmack an der Methode, und nachhero mehr und mehr an der ganzen Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Indessen muß doch eingestanden werden, daß diese Philosophie oder vielmehr diese Art zu philosophiren die Prüfung der Wahrheiten und die Vergleichung der zum Grunde gelegten Begriffe mit ihren Folgen viel leichter gemacht habe, als wenn eben diese Sätze in einem unordentlichen Raisonnement wären vorgetragen worden. Und dadurch lehrte Wolf, wider sein Vermuthen, seine Schüler, es einzusehen, daß er selbst geirret habe. Man muß ihm auch verdanken, daß die systematische Methode und der Geschmack an derselben in der Philosophie sich in Teutschland vorzüglich erhalten hat. Denn er bemühte sich die Philosophie und ihre einzelnen Disciplinen mit Vollständigkeit vorzutragen, die einzelnen Theile richtig von einander zu scheiden und die speciellern durch die allgemeinern unterzubauen. Z. B. die Metaphysik durch die Ontologie,

die practische Philosophie, durch die allgemeine practische Philosophie. Ueberhaupt gehen diejenigen zu weit, welche der Wolfischen Philosophie blindlings entsagen, wie wohl es gewiß ist, daß kein gründlicher Philosoph, der Wolfen recht kennt, dieses thun wird.

Wolf theilte die Philosophie nach ihrer objectivischen Beziehung ein in die Philosophie von dem Menschen, von der Welt und von Gott, ingleichen in die theoretische und practische, deren erstere er in der Metaphysik vortrug, deren Grundlehre die Ontologie oder philosophia prima war. Weil nemlich die theoretische Erkenntniß, der Welt, der Seele und der Gottheit sehr viele allgemeine Begriffe voraussetzt, durch die der Verstand vorbereitet werden muß, wenn er mit einiger Deutlichkeit der Begriffe und Gewißheit der Schlüsse in jenes Erkenntniß eindringen will, so sammelte er diese in eine besondere Disciplin. Mit welchem Rechte er dieses gethan habe, davon ist in dem Art., Metaphysik und in dem Art. Ontologie, geredet worden. Die Lehre von der Welt, hieß Cosmologie, so wie die Lehre von der Seele die Psychologie und die Lehre von Gott die natürliche oder rationale Theologie von ihm genannt wurde. Von allen diesen haben wir bereits in einzelnen Artikeln gehandelt, auf die ich hier verweisen darf.

In der Zwischenzeit von der Leibnitz-Wolfischen Philosophie, bis auf die Erscheinung der critischen Philosophie durch Kant, traten theils einige scheinbare Eklektiker, theils die Vertheidiger der Philosophie des natürlichen gesunden Menschenverstandes auf. Im Grunde waren die angeblichen Eklektiker in dieser Zwischenzeit, das nicht, wofür sie sich das Ansehn gaben. Sie waren im Grunde nichts anders, als Nachfol-

folger von Leibnitz und Wolf. Weil aber der Geschmack durch die Cultur der schönen Wissenschaften sich verändert hatte, so bequemten sie sich theils in dem Vortrage nach diesen Grundsätzen theils spielten sie den Skeptiker um Wolfen, der noch immer in Ansehen stund, nicht ins Angesicht zu widersprechen. Aber ihre Philosophie selbst war seichte, und blos der Zeitpunkt war Ursache, daß sie, besonders als akademische Lehrer eine, obwohl kurze, doch unverdiente Epoche machten. Die Vertheidiger oder Anhänger der Philosophie des sogenannten natürlichen, gesunden Menschenverstandes, die von Beatty in seinem Buche, über Wahrheit und Irrthum, von Search in seinem Licht der Natur, und andern, teutschen, französischen und britischen Schriftstellern vorzüglich in Schutz genommen wurde, bekam wegen der Gemächlichkeit des Philosophirens in dieser Art viele Anhänger. Ihr Grundsatz war: die gesunde Vernunft (sensus communis) ist der Mittelpunkt der Wahrheit, oder welches eins ist, alle Wahrheit beruhet am Ende auf der gesunden Vernunft. Auch hiervon ist in dem Art., Menschenverstand, gesunder, gehandelt worden. (S. III. B. S. 177.)

Dieses mag genug seyn, die Versuche nur einiger der angesehendesten Philosophen der Vorzeit angeführt zu haben, um dir Frage beantworten zu können: Was war Philosophie, in historischer Hinsicht? Sie war nichts anders, als Erkenntniß solcher Vernunftwahrheiten deren Object beständig fortdauert. Sie muste sich aus bloßer Vernunft erkennen lassen, im Gegensatz der geoffenbarten Wahrheiten, und wenn wir sagen, daß die Objecte derselben solche waren, welche beständig fortdauern, so will das so viel sagen, es waren dieselben entweder schlechterdings nothwendig und unveränderlich, oder es waren solche die wenigstens in der gegenwärtigen

gen Welt dergestalt als beständig fortdauernd angenommen wurden, daß sie natürlicher Weise niemals völlig zu seyn aufhören werden. Darum beschäftigte sich die Philosophie mit dem Wesen der Dinge und ihren Ursachen. Die mancherley Versuche der Philosophen waren eben so viele Proben ihres Vernunftgebrauchs in Erforschung dieser Gegenstände. Die Philosophie war anfänglich mehr Material- als Formalphilosophie; bis man nach und nach einsehen lernte, daß gewisse unwandelbare Gesetze des Denkens dem Verstande von Natur vorgeschrieben seyn müsten, welche zum Probiersteine der Wahrheit dienen könnten. Dieses Bedürfniß wurde durch die Sophisten und Sceptiker der Vorzeit noch dringender. Der Eleatische Zeno sahe dieses frühzeitig ein; Aristoteles aber war der erste, der darüber sein Organon mit größter Vollständigkeit verfertigte.

Um sich aber die Frage: was soll Philosophie seyn? beantworten zu können, schien es, daß diese Wissenschaft erst mancherley Irrgänge habe durchlaufen und in mancherley Krankheiten habe verfallen müssen, um ein Genie zu wecken, worauf sie lange gewartet hatte, welches vom Grund aus bauen, der philosophirenden Vernunft ihre bisher begangene Fehltritte aufdecken und ihr die Grenzen abstecken sollte, bis wie weit sie sich mit ihren Nachforschungen wagen sollte. Daß dieses Verdienst der critischen Philosophie und ihrem Stifter, dem seligen Kant gebühre, müssen auch diejenigen einräumen, die seinen Grundsätzen nicht durchaus zugethan sind. Er war der erste, der den bisherigen Schlummer der dogmatischen Philosophen unterbrach, der das ganze Feld der Philosophie mit einem großen Blick umfaßte, alle Gegenstände unter wenige allgemeine Begriffe brachte und genau bestimmte, bis

wie

wie weit der Gebrauch der Vernunft nicht reiche, wenn Philosophie Wissenschaft heißen solle, und um dieses zu zeigen, den Verstand des Menschen ausmaß und ihm seine Funktionen genau bestimmte. Dadurch mußte nicht allein der Begriff der Philosophie bestimmter werden, sondern sie selbst bekam eine ganz neue Form. Er, Kant, bestimmte den Begriff der Philosophie dahin, daß er sagte: Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Kenntnisse auf die nothwendigen Zwecke der menschlichen Vernunft. *) Dieser Begriff war sehr ergiebig für die betrachtende sowohl, als für die praktische Philosophie. Wir wollen aber hier nicht darüber rechten, ob Philosophie überhaupt durch ihren Zweck müße erklärt werden, weil dieser erst anderweitig erkannt und geschlossen werden muß. Es ist genug, wenn man durch den Begriff die Philosophie von allen andern Wissenschaften unterscheidet, und da ist sie nichts anders, als Vernunftwissenschaft aus Begriffen, ihrer Form nach durch systematische Einheit vorgestellt. Diese Form besteht in der durchgängigen Unterordnung des Besondern, unter das Allgemeine bis zum höchsten Allgemeinen, welches nicht wieder in anderer Hinsicht ein Besonderes ist. **) Dies ist Idee so wie der Philosoph, oder derjenige, dessen Eigenthum diese Erkenntniß ist, ein Ideal. Daher kann man sie nicht, wohl aber ein System, wie es da ist, erlernen, aber seinen eigenen Vernunftgebrauch darnach einrichten, d. i. philosophiren lernen. Dadurch unterscheidet sie sich von andern Wissen-

schaft

*) Critik der reinen Vernunft. S. 839. 832.

**) Frieß, Reinhold, Fichte und Schelling. Leipz. bey Reinecke.

schaften hinlänglich. Als Vernunftwissenschaft bedarf sie Principien a priori und kann deswegen nicht blose empirische Erkenntniß seyn, und ob gleich Mathematik auch Wissenschaft aus Principien a priori ist, so schöpft sie diese doch nicht aus Begriffen, sondern aus Anschauungen.

Sie ist entweder reine oder angewandte Philosophie, je nachdem sie entweder aus reinen, oder zugleich aus empirischen Begriffen geschöpft wird. Die reine beschäftiget sich entweder mit bloßen Begriffen, die die Form der Vernunft betreffen, d. i. mit den Gesetzen des Denkens an und für sich, und heißt Logik, oder Formalphilosophie; oder sie beschäftiget sich mit Begriffen, die auf gewisse Objecte gehn, und heißt eine reine materiale Philosophie oder Metaphysik, d. i. Wissenschaft von Gegenständen in wie weit sie a priori bestimmbar sind. Diese beschäftiget sich entweder mit dem, was da ist und seyn kann — Natur im weitern Sinne und heißt Metaphysik der Natur; oder mit dem, was seyn soll — Sitten und heißt Metaphysik der Sitten. Kürzer: was kann ich wissen und was soll ich thun? Das erste beantwortet die theoretische, das andere die praktische Philosophie.

Und hierdurch ist zugleich die Frage beantwortet: Was sollte Philosophie eigentlich seyn. Es sind zugleich die Grenzen genau bestimmt, wodurch ächtes Philosophiren sich vom bloßen Phantasiren unterscheidet, welches eine der gefährlichsten Klippen in der Philosophie ist, welche unvermeidlich auf Hypothesen führen muß. Man fodert daher mit Recht daß ein Philosoph seine Behauptungen müsse deduciren, d. i. darthun können, mit welchem Rechte er in dem Besitzstande derselben sey und nennet die Aufweisung eines solchen Rechts-

Titels

Titels eine philosophische Deduktion. Aber es gieng hier der kritischen Philosophie, wie ehemals der Wolfischen, wo man sich mit mathematischen Ordensbändern schmückte, um sich das Ansehn der Gründlichkeit zu geben. Die Gegner der Critik schmückten sich auch mit diesem Titel. Betrachten wir sie aber bey Lichte, so ist es nichts, als ein bloßes Phantasiren in der Region von lauter Ideen, wo die Einbildungskraft ihr Spiel treibt und wohin reine Vernunft nicht folgen mag.

Uebrigens halte ich dafür, die Fehden der Philosophen, sind der Philosophie am Ende mehr nützlich, als schädlich: wenn sie nur nicht mit Verachtung der Personen, mit Grobheiten und Unsittlichkeit geführt werden. Wahrheit bewähret sich am Ende doch und auf der andern Seite bleibt es dabey: errorum commenta delet dies. Der stille geräuschlose Denker sieht von der Ferne zu, wie man Lanzen bricht, scheidet das Gold von den Schlacken, prüfet alles und behält das Beste. Der Einfall, eine Symblik für Philosophie und Vernunft zu fertigen, d. i. durch ein Circularschreiben an alle jetzt lebende Philosophen ihr Glaubensbekenntniß einzuholen, nicht allein über das, was dermalen für ausgemachte Vernunftwahrheit von ihnen gehalten wird, sondern auch, was für alle künftige Zeiten philosophische Glaubensartikel seyn solle, würde aller Philosophie mit einem male ein Ende machen. Und, wie kann denn dem Verstande eine Verbindlichkeit aufgelegt werden, etwas für wahr, oder für nicht wahr zu halten? so kämen wir ja auf das alte ἀυτος ἐφα wieder zurück. Man lasse also den jungen Most nur ausbrausen; wenn die Hefen ausgeworfen sind, wird sich's zeigen, ob genießbarer klarer Wein, oder nur Essig daraus geworden ist.

Die

Die Meinungen und Systeme der neuesten Philosophen hier weiter zu verfolgen, habe ich Bedenken getragen, theils weil sie unsern noch lebenden Zeitgenossen und wir ihnen zu nahe sind, als daß wir sie ganz unpartheiisch beurtheilen könnten, theils weil ich meine Grenzen, als Dictionarist zu sehr überschreiten würde. Die unpartheyische Nachwelt mag diese Zurücklassung durch ihr Urtheil ergänzen.

Phlegmatikus.

S. Temperament.

Physik.

Unter der Physik versteht man gemeiniglich die Wissenschaft, welche die Würkungen lehret, zu welchen die Körper dieser Welt, vermöge ihrer wesentlichen Beschaffenheit und Verbindung unter einander aufgelegt sind. Sie unterscheidet sich von Naturgeschichte dadurch, daß sie die in den Körpern befindlichen würkenden Ursachen zu entdecken sucht, da jene nur ihre Merkmale und Eigenschaften zu erkennen und sie in eine gewisse und geschickte Ordnung zu bringen bemüht ist. Man unterscheidet in derselben den theoretischen und praktischen Theil. In jenem betrachtet man die Körper überhaupt und handelt von dem, was aus dem Wesen eines Körpers überhaupt mit Zuziehung der Erfahrung kann gefolgert werden; in diesem untersucht man, was mit Anwendung der theoretischen Grundsätze, durch die Verknüpfung der Körper möglich und würklich ist.

Ohnerachtet dieses Begriffs, sind die Naturlehrer noch nicht einig, was eigentlich unter dem Namen Physik müsse vorgetragen werden. Daß die Naturgeschichte von ihr müsse getrennt werden, geben sie alle zu; aber

aber ob nicht zum Theil Mathematik und Chymie mit dazu gehöre, war noch nicht ganz ausgemacht. Einige sahen sich daher genöthiget, die nöthigen Vorerkenntnisse aus der Chymie und Mineralogie in den Umfang der eigentlichen Physik aufzunehmen, wie Karsten und Lichtenberg hierinne die Vorgänger in Teutschland waren. Dabey verfiel aber Karsten auf den Gedanken, die mathematischen Lehren auszuschließen, weil sich die eigentliche Physik mit Qualitäten, nicht mit Quantitäten beschäftigen solle, und weil es unbequem sey, einerley Lehren zugleich zur angewandten Mathematik, und zur Physik zu rechnen. Dagegen behaupten Andere, die mathematische Betrachtung sey von der Kenntniß der allgemeinen Eigenschaften und Veränderungen der Körper unzertrennlich, und müßte in der Physik beybehalten werden, wenn der Unterricht in derselben nicht zu einem bloßen Spielwerke uud Versuchen herab sinken solle.

Klügel in seiner Encyklopädie Th. II. S. 3. sagt: Die Beschaffenheiten der Körper, die Naturbegebenheiten, die Gesetze und Verwandtschaften der körperlichen Kräfte, und die Muthmaßungen über die ersten Triebfedern der natürlichen Würkungen, beschäftigen die Naturlehre. Zu ihren Gegenständen rechnet er die allgemeinen oder vielen Körpern zukommenden Eigenschaften, die Gesetze der Bewegung, die Anziehung, die Electricität; ferner die Materien, welche Haupttheile der Erde ausmachen, oder allgemein verbreitet sind, Wasser, Luft, Feuer, Licht und Bestandtheile der Körper überhaupt (wo sie mit der Chymie gemeinschaftliche Sache mache), dieser aber die besondern Anwendungen überlasse; weiter, die Lufterscheinungen und Naturbegebenheiten in dem unsere Erde umgebenden Wesen; endlich die Bewegungen und Beschaffenheiten der Himmels=

melskörper. Diese Lehren nennet er mit andern Schriftstellern allgemeine Naturlehre, und trennet davon die Naturgeschichte unter dem Namen einer besondern Physik der Erde.

Gehler in dem physikalischen Wörterbuche Th. III. S. 494. f. merket hierbey an, es sey noch viel zu früh, an eine Classification und genaue Eintheilung der ganzen Naturwissenschaft zu denken. Denn Erklärung der Phänomene werde doch von allen als der Hauptzweck der eigentlichen Physik angesehen. Man möge wohl darunter Erklärung aus den Ursachen verstehen. Aber, wie viel giebt es nicht Phänomene, die wir aus ihren wahren Ursachen richtig, vollständig und ohne Einmischung von Hypothesen zu erklären wissen? Soll also die Physik nicht bloße Hypothesen, sondern Wahrheiten lehren, so muß man in den meisten Fällen mit Erklärungen aus den allgemeinen Erfahrungen oder Naturgesetzen zufrieden seyn, die uns oft hinlänglich belehren, was geschehe und geschehen müsse, ohne uns zu sagen, warum und wodurch es geschehe. Da nun die Naturgesetze nur durch Induction aus Erfahrungen bewiesen werden können, so müssen wir in die Gründe unserer Erklärungen einen großen Theil des Schatzes von Beobachtungen und Versuchen hineinziehn, der noch bis jetzt die einzige wahre Grundlage aller Physik ausmacht, der aber ohne mathematische Betrachtung weder verstanden, noch richtig gebraucht werden kann, und der überdies einen großen Theil der Chymie und Naturgeschichte selbst in sich begreift. Wenn wir einst zu vollkommnerer Kenntniß der Ursachen gelangen, und im Stande seyn werden, die Naturgesetze, als nothwendige Folgen aus diesen Ursachen zu erweisen, dann erst wird es Zeit seyn, die analytische Methode zu verlassen, und das Gebäude mit genauer Abson-

sonderung des historischen und mathematischen Theils, von der philosophischen Kenntniß der Ursachen, synthetisch aufzuführen.

Der Nutzen der Naturlehre bedarf keines Beweises. Sie und die mit ihr verbundenen Wissenschaften sind zu allen Bedürfnissen, Bequemlichkeiten des Lebens, und zu Abwendung der Gefahren unentbehrlich, über dies erweitert das Studium der Natur unsere Einsichten, übt und beschäftiget den Geist auf eine nützliche Art, und erfüllt dadurch eine der vornehmsten Absichten unseres irdischen Lebens. Es schützt uns vor Schwärmerey, Aberglauben und Thorheit, und lehrt uns die Macht, Weisheit und Güte des Urhebers der Welt in einem weit größern Umfange kennen.

Physikotheologie.

Metaph.

Diesen Namen bekommt die natürliche Theologie, wenn sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz aufsteigt, und dieselbe als den letzten Grund aller natürlichen Vollkommenheit und Ordnung betrachtet. Was von diesem Schlusse zu halten sey, S. den Art. Gott, II. B. S. 536.

Physiognomie und Physiognomik.

Moral.

Physiognomie besteht in den Zügen, Lineamenten und der äußerlichen Gestalt des Gesichts und der übrigen Theile des menschlichen Körpers, und in seinem Anstande sowohl in Bewegung als in Ruhe. Und die Kunst, aus dem ganzen Auswendigen des Menschen

schen auf seinen Inhalt, d. i. auf seinen Charakter, Denkungsart und was man von ihm zu fürchten oder zu hoffen hat, zu schließen, heißt Physiognomik. Das Quäsitum ist also das Inwendige des Menschen, die Beschaffenheit seines Gemüths, vorzüglich sein moralischer Charakter. Die Data hierzu sind der ganze auswendige Mensch, und zwar nicht etwa blos solche Handlungen, die er mit Ueberlegung und Freyheit unternimmt, sondern alles, was an ihm äußerlich wahrgenommen wird, von seinem Haupthaar, bis zur Ferse seines Fußes. Dieses alles nimmt der Physiognom zur Grundlage seiner Schlüsse, und hält es für bedeutungsvoll. Dadurch unterscheiden sich die Schlüsse der physiognomischen Wahrscheinlichkeit, von den Schlüssen der politischen Wahrscheinlichkeit. Diese nimmt nur willkührliche Handlungen der Menschen als Data und schließt auf die Absicht und auf die Bewegungsgründe, und überhaupt auf die Ursachen derselben. Das Quäsitum ist zwar bey beyden gleich; aber die Schlüsse der physiognomischen Wahrscheinlichkeit gehen von der ganzen Aussicht des Menschen aus, und bringen auch solche Handlungen, die zu Gewohnheiten geworden sind, mit in Rechnung. Also die Farbe des Haupthaars und die Beschaffenheit desselben, ob es wolligt oder gestreckt ist, die Form des Kopfs, der Stirn, des Mundes, Stellung der Zähne, die Figur und Stellung des Kinns, die Stimme, die Art zu sprechen und zu lachen u. s. w. Die Stellung, Gestalt und Farbe der Augen, die Stirn, die Tragung des ganzen Körpers, den Gang, die Füße, kurz, das ganze Auswendige des Menschen, und man sucht nun aus diesem äußeren Zeichen das Innere des Menschen, seine guten und bösen Eigenschaften zu erkennen.

Man setzt also hierbey zum voraus, daß der Körper des Menschen seine sichtbar gemachte Seele sey.

Man

Man hat, um diese Kunst zu rechtfertigen, es auch nicht an Gründen fehlen lassen. Man sagt: es ist Erfahrung, daß Menschengesichter uns oft beym ersten Anblick anziehen, oder zurückstoßen. Der eine erlangt, blos durch seine Physiognomie, eigenmächtig über uns, daß wir ihm nachgeben, uns ihm ohne Bedenken anvertrauen, und bey ihm sicher zu seyn glauben, während dem ein anderer, bey aller Mühe die er sich giebt, dieses nicht über uns erlangen kann. Man betrachte nur einen boshaften, neidischen oder arglistigen Menschen, wie ganz anders sind seine Gesichtszüge, als die Gesichtszüge eines menschenfreundlichen, offenherzigen und theilnehmenden Charakters. Das Einheimische und Natürliche der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, zeichnet sich durch öftere Wiederholung in dem Auswendigen seines Gesichts mit deutlichen und lesbaren Zeichen, als den Herolden seiner Maximen. Nach und nach bleiben gewisse Spuren zurück, die sich durch keine Verstellung vertilgen lassen. Es reden dadurch die Menschen mit einander die stumme Sprache der Gesichter, in welcher Briten und Samojeden einander verstehen.

Allein alle diese Gründe sind nicht hinreichend, jene Schlüsse der physiognomischen Wahrscheinlichkeit völlig zu rechtfertigen, theils weil sie die Erfahrung so oft trüglich gefunden hat, daß man Menschen ganz falsch nach ihrer Physiognomie beurtheilet hat; theils weil die äußerlichen Zeichen gar zu wenig Verbindung mit der bezeichneten Sache haben; theils durch ganz zufällige Ursachen diese äußerlichen Zeichen öfters haben entstehen können, woran der Mensch nicht den mindesten Antheil hatte, z. B. Krankheit. Ich weis zwar wohl, daß die Freunde der Physiognomik, was den ersten Punkt betrifft, ihre Zuflucht haben. Sie sagen, wenn

sie

sie sich in einem Menschen geirret haben, dieser Mensch hatte die Anlage zu einem guten rechtschaffenen Menschen, daß er aber ein Dieb oder Mörder geworden ist, haben die Umstände gemacht, unter die er gerathen ist. Allein so kann man eine jede Zigeunerprophezeihung entschuldigen. Kurz, billiger kann man nicht seyn, als daß man sagt, man wisse zur Zeit noch nicht, wie viel Wahres oder Falsches in diesen Voraussetzungen enthalten sey.

Die Geschichte der Physiognomik zeigt, daß sie das Schicksal aller Nordlichter gehabt hat; sie kam, und gieng. Hermes überließ seinen physiognomischen Nachlaß dem Pythagoras, dieser dem Aristoteles, von dem er nach einer langen Stille auf den Zopyrus, sodann auf den Maternus, Abchindus, Polemon, Rases, Philemon, Rothmann, Michael Savanorola, Cocles, Taisner, Dryander, Tricasus, Peuzer u. s. w. gekommen ist. Immer erschienen, und wieder verschwunden, ihre größte Epoche hat sie gemacht unter Lavater, den Physiognom des achtzehenden Jahrhunderts, welches Zeitalter auch das silhouettenreiche genannt wurde, weil die Kunst zu physiognomisiren, die Kunst Silhouetten zu machen herbey führte, oder in Ermangelung anderer Gemählde nothwendig machte. *)

Kant sagt bey dieser Gelegenheit, „daß die Physiognomik, als Ausspähungskunst des Innern im Menschen

*) Man sehe Aristoteles physiognom. vergl. meine Abhandlung: über die Physiognomik des Aristoteles; ingleichen: Hannibal, ein physiognomisches Fragment. Lavaters größere Physiognomik. Bernety Vers. einer Physiognomik, worinne die hierher gehörigen Schriften angeführt sind.

schen vermittelst gewisser äußerer unwillkührlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen, und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunst der Cultur des Geschmacks, und zwar nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntniß überhaupt beförderlich wäre, zu Hülfe zu kommen." Uebrigens wird man das Treffende, was er über Physiognomik überhaupt sagt, mit vielem Vergnügen lesen. S. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 270. ff.

Physiokratie.

Staatskunst.

Der Lehrbegriff oder die Behauptung, daß die wahre, natürliche Staatsordnung auf physischen Reproductions-Gesetzen beruhe, ist das physiocratische System, dessen Erfinder und Vertheidiger Physiokraten oder auch Oekonomisten genannt werden. Unter Reproduction versteht man die Anwendung der Kräfte des Menschen zur allmähligen, immer fortschreitenden Entfaltung der Erde oder des Bodens, und nennet diese Arbeit producirend oder fruchtbringend. Arbeiten, die nicht an den Boden gewendet werden, sind zwar in dem Verstande nicht fruchtbar; aber sie können doch höchst nützlich und nothwendig werden. Der Boden allein kann dem Menschen die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse hergeben. Bey der Brauchbarkeit der Produkte, die der Mensch dem Boden abgewinnet, kommt es aber nicht blos auf ihre Genießbarkeit, sondern auch auf die Eigenschaften derselben an, daß sie gegen andere Produkte vertauscht oder umgesetzt werden können. Diese Produkte erhalten die-

se Eigenschaft durch das gesellschaftliche Leben und durch den Verkehr, den die Menschen mit einander treiben. Diese Eigenschaft heißt die Geltung; sie macht, daß die Produkte zu Schätzen oder Reichthümern werden. Die Geltung besteht in dem Verhältnisse, welches sich beym Umsatze zwischen dieser oder jener bestimmten Sache, zwischen diesem Maaße von einem Produkte, und jenem Maaße von andern Produkten findet, und der ausgedrückte Name der Geltung ist der Preiß.

Ob nun gleich alles von der Reproduktion herrührt, indem von ihr nicht nur die Möglichkeit und der Umfang der Consumtion, sondern auch die Mittel zur Bezahlung derselben herrühren, so würken doch diese beyden Ursachen auf einander zurück. Die Reproduction ist der Maatzstab der Consumtion; und die Consumtion ist wiederum Maaßstab der Reproduction. Aber eben wegen dieser wechselseitigen Würkung der Reproduction und Consumtion kann man nicht auf der einen Seite verbessern, ohne zugleich auf der andern zu verbessern. Da kömmt es hauptsächlich auf die Frage an: Wo man mit der Verbesserung den Anfang machen könne?

Da die Reproduction die Materie der Consumtion ist, und nicht anders zu erlangen steht, als durch Arbeiten und Auslagen, und der Landwirth, bevor er erndten kann, erst Auslagen haben, und bevor er mehr erndten kann, auch mehr ausgeben muß; so muß man den Circel des Wohlstandes und des Gedeihens damit anfangen, daß man die Geltung herzustellen sucht. Die kann aber nicht eher hergestellt werden, ehe und bevor durch die Reproduction das Vermögen zu bezahlen, vermehrt worden ist. Eben dies ist die Ursache, was die mittelbaren Steuern durch Handelsverbote und die Steuern auf Consumtibilien so überaus schädlich

macht,

macht, daß die Summe, die auf diesem Wege erhoben wird, nur einen Theil von dem Verluste darstellet, der daraus sowohl für die Geltung, als für die Landwirthschaft, und zwar nicht allein in dem Artikel, welcher unmittelbar mit dergleichen Steuern beschwert ist, sondern überhaupt in der ganzen Masse der Reproduction erwächst. Der Schade wird zwiefach durch die Rückschläge, weil es, (da die Producte nicht anders, als mit Producten, bezahlt werden) desto weniger Mittel zu bezahlen giebt, folglich auch Abnahme der Geltung und Verfall aller Arten von Anbau und Wirthschaft desto mehr überhand nehmen.

Wird nun die natürliche Staatsordnung wieder hergestellt, so thut dieses das Widerspiel von jener Würkung. Sie stellt zuvörderst die Geltung wieder her, aus welcher sodann die Wiedergeburt der Auslagen so wohl, als die Verbesserung des Ackerbaues und der ganzen Wirthschaft entspringt.

Hierinne besteht der Geist des physiocratischen Systems der natürlichen Staatsordnung. Nach diesen Grundsätzen wird sodann die Frage von Steuern und Abgaben im Staate, welches die einzigen wahren und richtigen sind, bestimmt.

Das erste physische Reproductionsgesetz ist: Daß von der ganzen Masse der Reproduction vor allen Dingen die Portion abgezogen werde, die zur Erzielung der nächstfolgenden Erndte bestimmt ist. Wer diese privilegirte Portion, zu Gunsten des Staats, einer Contribution unterwürfig macht, der hauet den Baum unten am Stamm weg, um die Früchte von ihm zu bekommen, der will nicht länger leben, als ein Jahr; der vernichtet die Hoffnung der Zukunft.

Das zweite Gesetz ist dasjenige, das die Gerechtsame des Landeigeners sichert, und das, zu Gunsten seiner, dem Rechte und der Macht, zu besteuern, die nöthigen Grenzen setzt.

Das dritte ist ein Staats- oder Gesellschaftsgesetz, das den Regenten zur Theilnehmung an den gewonnenen Früchten beruft, und auf dessen Recht sich gründet. An den Grundstücken selbst besitzt der Regent nichts; er hat nichts aufgewendet, dieselben ergiebig zu machen; er trägt auch weder zur Unterhaltung derselben, noch zu den Kosten der Wirthschaft etwas bey: aber er wacht für sie; er schützt sie; er bürgt für den ruhigen Besitz des Bodens sowohl, als der Früchte des Bodens; er unterhält im Lande eine gemeinsame Stärke, die allenthalben zur Hand und jedweden Widerstande überlegen ist. Deswegen sind die Ausgaben, wodurch die bürgerliche Sicherheit bewirkt wird, eben so unumgänglich nöthig, als es der Aufwand zur Erzielung der Producte ist. Allein diese Abgabe kann nicht eher bestimmt werden, als wenn die Theilung des reinen Ertrags zwischen dem Grundherrn und dem Regenten regulirt ist.

Der Erfinder dieses Systems, war der Dr. **Quesnay** in Frankreich den die Physiokraten nur den Confucius von Europa nennen. (Ephemeriden der Menschheit 12tes Stück.) Es fand dasselbe seine Vertheidiger und Anhänger, aber auch seine Gegner. Unter die erstern gehören, **Mouvillon** physiocratische Briefe, Nouvelles Ephémérides Economiques. Abbe **Condillac** der aber das physiocratische System nur halb annahm. S. Le Commerce et le Gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre, a Amsterdam et á Paris 1776. in 12. Abbe **Baudeau** in Nouvelles Ephe-

Ephémerides. 1776. Le Trosne, Lehrbegriff der Staatsordnung. Schlettwein, Moyens d'arretèr la Misère publique, ingleichen in der Cassler Preisschrift: von den Mitteln, den gefallenen Werth der Grundstücke steigen zu machen, ingleichen dessen wichtigste Angelegenheit fürs ganze Publikum und in desselben Politischen Oekonomie. Iselin, Träume eines Menschenfreundes. Unter die Gegner desselben gehören Linguet in den neuesten Bänden seiner Annales politiques, civiles et littéraires, Kriegsrath Dohm, (dermalen Königl. Preuß. Directorial-Minister am Westphälischen Kreiße und Präsident der Kriegs- und Domänenkammer in Heiligenstadt, von Dohm) Kurze Vorstellung des physiokratischen Systems, nebst einigen Erinnerungen über dasselbe, ins teutsche Museum eingerückt.

Physiocratie, transcendentale.

Crit. Philosophie.

Darunter versteht man in der critischen Philosophie den Lehrbegriff, wornach alle Caussalität von Natur abhängig und bedingt nothwendig ist; welches dem Lehrbegriff der Freiheit entgegen ist. Denn wenn alle Caussalität der Ursachen in der Welt durchaus bedingt ist nach Naturgesetzen, so setzt jede Caussalität, als etwas Geschehenes, d. i. was in der Zeit wurde, den Anfang einer ältern Caussalität voraus. Jeder Anfang ist subaltern, keiner der erste und die Reihe der Ursachen a priori unvollständig. Es giebt also keine transcendentale Freiheit in der Sinnenwelt; alles geschieht in ihr nach Naturgesetzen. Dies ist transcendentale Physiocratie. Diesem setzt die critische Philosophie entgegen, daß sich außerhalb der Welt der Erscheinungen, ein

Vermögen der transscendentalen Freiheit denken lasse. Denn hier läßt sich eine intelligibele Ursache der Erscheinungen ohne Widerspruch, außerhalb der Reihe derselben und in diesem eine von sinnlichen Bedingungen unabhängige ursprüngliche Caussalität (Spontaneität oder transscendentale Freiheit) denken; denn als intelligibeles Wesen (Noumenon) wäre es nicht an das Gesetz der Caussalität gebunden. Das übrige, was noch hieher gehört, ist in dem Art., Freiheit, transscendentale, ausgeführt worden. S. II. B. S. 270 ff.

Pneumatologie, metaphysische.

Metaph.

Darunter hat man verstanden die Wissenschaft, welche von dem nothwendigen Wesen der Geister und ihren Eigenschaften handelt. Die einfachen Wesen, welche nicht Elemente der Körper sind, waren entweder Seelen, oder Geister. Die metaphysische Wissenschaft von dem, was durch einen Geist, als Geist möglich ist, nannte man Pneumatologie, zum Unterschiede der Psychologie, sie handelt von dem, was durch eine Seele, als Seele, möglich ist. Da nun ein Geist entweder endlich, oder unendlich ist, so wurde die Wissenschaft von dem, was durch einen endlichen Geist, als solchen möglich ist, ins besondere Pneumatologie genannt, zum Unterschiede der natürlichen Theologie, deren Object der unendliche Geist war. Auf solche Weise glaubte man den Begriff, Geist, so wie den Begriff, Seele transscendent gemacht, und den Begriff einer allgemeinen Geisterlehre gerechtfertiget zu haben, und schloß nun aus dem zum Grunde gelegten Begriffe eines Geistes, daß er ein, mit Verstand, Vernunft und Freiheit begabtes Wesen sey, auf seine übrigen Eigenschaf-

schaften und alles dasjenige, was durch diesen Begriff möglich war.

Allein das ganze Gebäude stürzt über den Haufen, wenn man ihm die angemaßte Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit seines Gegenstandes ausmachen zu wollen, wenn man zeigt, daß man zum Behuf seiner Behauptungen etwas angenommen hat, was blos eingebildet ist. Dieses besteht nun darinne, daß der Gegenstand der ganzen Pneumatologie, ein transcendentales Object ist. Von dergleichen Dingen aber können wir von dem, was sie an sich seyn mögen, gar nichts wissen. Das transcendentale Object, welches den äußern Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen. Daraus folgt, daß wir es uns gar nicht einfallen lassen dürfen, über die Gegenstände unserer Sinne, oder unserer innern Erscheinungen Erkundigung einziehen zu wollen, von dem, was sie an sich seyn mögen. Wenn nun der Spiritualist, blos Erscheinungen für Dinge an sich nimmt, und blos denkende Wesen (nemlich nach der Form unseres innern Sinnes) als vor sich existirende Dinge, in seinen Lehrbegriff aufnimmt, so mag er sich müde philosophiren oder vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist, er muß dadarch nothwendig in lauter falsche Schlüsse gerathen. Es läßt sich mithin a priori beweisen, daß so etwas, was man Pneumatik oder Pneumatologie nennet, als metaphysische Wissenschaft unmöglich ist. Man vergleiche zu deutlicherer und vollständigerer Einsicht, die Art., Geist, II. B. S. 400. Metaphysik III. B. S. 185 und Psychologie.

Polemischer Vernunftgebrauch.

Crit. Philos.

Unter dem polemischen Gebrauch der reinen Vernunft, versteht man die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatische Verneinung derselben. Hier kommt es nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht etwa falsch seyn möchten, sondern nur, daß Niemand das Gegentheil jemals mit apodictischer Gewißheit, ja auch nur mit größerm Scheine behaupten könne. Wenn es nemlich die Vernunft blos zu thun hat, mit Ansprüchen der Gegner und sich dagegen blos vertheidigen soll: so kann sie ihren Satz den sie dogmatisch verneinet, eben so gut vertheidigen, als jene, die ihn dogmatisch bejahen. Denn das Recht, das der eine hat, etwas dogmatisch, in Sachen der reinen Vernunft, zu bejahen, das moralische Recht hat der andere auch, dasselbe zu verneinen; weil in dergleichen Fällen nichts apodiktisch entschieden werden kann. (S. den Art., Antinomie.) Es findet daher eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον statt, obgleich ein solcher Satz κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann. (Crit. der r. Vern. S. 738.

Politik.

S. Klugheitslehre. II. B. S. 672.

Polygamie.

Naturrecht.

Wenn eine Mannsperson mit mehrern Weibspersonen um des Beyschlafs willen in Gesellschaft vereiniget ist, so heißt dieses Polygamie, Vielweiberey. Sind mehrere Mannspersonen mit einer einzigen Weibsperson um des Beyschlafs willen, mit einander ver-

verbunden, so heißt es **Polyandrie, Vielmännerey.** Ist nur eine Mannsperson mit einer Weibsperson verbunden, so heißt es **Monogamie**, die eigentliche, oder einfache Ehe. Sind mehrere Mannspersonen mit mehrern Weibspersonen um des Beyschlafes willen mit einander verbunden, so ist dieses eine gegenseitige Gemeinschaft der Männer und Weiber.

Die Vernunft hat keine Gründe im natürlichen Rechte die Polygamie für unerlaubt zu erklären, vielmehr ist diese der Ordnung der Natur vollkommen gemäß. Denn ein Mann kann mit mehrern Weibspersonen dem wesentlichen Endzweck der Geschlechtstriebe, nemlich die Zeugung und Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes bewirken. Zu allen Zeiten, da es die Natur zuläßt, kann er seine Geschlechtstriebe ohne der Natur zu wider zu handeln befriedigen, und wenn die eine seiner Weiber beschwängert ist, mit einer andern der Ordnung und Natur gemäß, den Beyschlaf ausüben. Darum erlaubte auch Gott im alten Testamente die Vielweiberey. Wäre sie gegen die Natur; so konnte sie Gott nicht erlauben. **Schlettwein** setzt hierzu noch einen andern Grund. Wenn man bedenkt, heißt es, daß ordentlicher Weise und allgemein, so weit man bisher Bemerkungen darüber gemacht hat, unter den Menschen die Anzahl der mannbaren und überhaupt zum fruchtbaren Beyschlaf tüchtigen Weibspersonen die Anzahl der zur Zeugung geschickten Mannspersonen um ein beträchtliches übersteigt;*) so bekommt dadurch die natürliche Rechtmäßigkeit der Vielweiberey die gröste Unterstützung. **) Ein an-

*) Rechte der Menschheit. S. 403, 494.

) S. **Süßmilch, göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschl. Geschlechts. II. Th. S. 493 f.

anderes wäre es, wenn schon durch einen besondern Vertrag, zwey Personen, männlichen und weiblichen Geschlechts, einander ein ausschließendes Recht auf ihren Leib gegeben und sich nur zur Monogamie mit einander verbunden hätten. Hiervon wird aber abstrahirt, wenn man die Polygamie an und für sich betrachtet *)

Was aber die Vielmännerey, Polyandrie, betrifft, so scheinet sie gegen die Natur zu seyn; weil durch eine Mannsperson der Zweck des Beyschlafs bey der Weibsperson erhalten werden kann, und es hier so wie bey der Gemeinschaft der Männer und Weiber immer ungewiß bleiben würde, von welchem Manne das Weib sey geschwängert worden, und welcher also eigentlich die Pflicht der Versorgung des Weibes und des Kindes auf sich habe. Unterdessen, da es bey Beurtheilung dessen, was nach dem Naturrechte erlaubt oder nicht erlaubt ist, nicht darauf ankommt, ob das eine rathsamer oder besser sey, als das andere, sondern nur darauf, ob es der Natur nach statt finden kann: so haben andere diese Gründe nicht für hinlänglich gehalten und haben behauptet, daß man nicht erweisen könne, daß die Polyandrie dem Rechte der Natur widerspreche. **)

Postulat.

Logik und crit. Philos.

In der Logik heißt jeder praktische Grundsatz ein Postulat. Praktisch heißt ein Satz, in so fern er sich

*) Hufeland Nat. R.

**) Ulrich Institut. I. N. Polyandriam Juri nat. repugna-

sich auf eine Handlung bezieht. Es muß daher die Möglichkeit der Ausführung bey dergleichen Postulaten gezeigt werden. Es kann daher Postuliren nicht so viel heißen, einen Satz vor unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben. In der Mathematik heißt ein Postulat, ein praktischer Satz, welcher die Handlung ausdrückt, wodurch ein Begriff ausgedrückt wird, z. B. daß sich jede Linie in zwey gleiche Theile theilen lasse. In der critischen Philosophie heißt ein Postulat, ein synthetisches Urtheil, wodurch nichts im Begriffe des Gegenstandes, sondern dieser mit dem Erkenntnißvermögen verknüpft und dadurch ein neuer Begriff z. B. der Möglichkeit, hervorgebracht wird. Z. B. so nennet Kant den Satz: was mit der Empfindung zusammenhängt, ist würklich, ein Postulat des empirischen Denkens. Dieser Satz ist zwar nicht objectivsynthetisch, denn er vermehrt den Begriff, von dem er gesagt wird, im geringsten nicht; dem ohnerachtet aber ist er doch subjectiv synthetisch d. i. er fügt zu dem Begriffe eines Dinges die Erkenntnißkraft hinzu, worinne er entspringt und seinen Sitz hat, so daß wenn er mit der Wahrnehmung oder Empfindung, als Materie der Sinne im Zusammenhange und durch dieselbe vermittelst des Verstandes bestimmt ist, das Object würklich ist. Dergleichen Grundsätze, sagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Sie sind also, obgleich nicht objectiv, doch subjectiv praktisch.

Wenn ein Postulat ein objectiv synthetisches Urtheil, das für sich ohne Rechtfertigung evident ist, heißen

re, nullis argumentis efficitur. Vergl. Michaelis paralipomena contra Polygamiam. Meister in exercitat. academicis.

ßen soll, so sind dergleichen in der Philosophie nicht zu dulden. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung a priori synthetisch hinzukommt, so muß von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmäßigkeit seiner Behauptung unnachläßlich hinzugefügt werden. Ingleichen muß, wenn ein Widerspruch der Gegner zu besorgen ist, das Recht, etwas zu postuliren, so scharf als möglich bewiesen werden.

Da der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige ist, durch den man a priori (als nothwendig) erkennet, daß etwas sey, der practische aber, durch den a priori erkannt wird, daß etwas geschehen solle, so kann das, daß etwas sey, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingter weise gewiß seyn. Folglich kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechterdings nothwendig seyn, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersten Falle wird die Bedingung postulirt, (per thesin) im zweiten supponirt (per hypothesin.) So postuliren die moralischen Gesetze das Daseyn eines höchsten Wesens mit Recht, ob gleich nur praktisch. Denn die moralischen Gesetze sind schlechthin nothwendig, sie setzen also irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig voraus. Folglich muß dieses Daseyn postulirt werden, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird.

Practisch.

Moral.

Es kömmt dieses Wort in dreierley Bedeutungen vor. Einmal wird es von Erkenntnissen gebraucht und dem Theoretischen entgegen gesetzt. Da heißet Praktisch alles, was eine Willensbestimmung ausdrückt, oder wodurch bestimmt wird, was geschehen darf oder soll; Theoretisch hingegen, wenn nur die Vorstellung eines Objects dadurch bestimmt, deutlicher, oder erweiterter wird. So ist z. B. der Satz: diese Welt ist die beste, blos theoretisch; hingegen dieser: Kränke die Rechte der Menschheit nicht, ist practisch. Zweitens wird das Practische auch dem Speculativen entgegen gesetzt und bedeutet alles, was auf den Willen Einfluß haben, oder für das Leben brauchbar seyn kann; da ist es eben so viel, als was vom practischen Gebrauche ist; das Gegentheil ist speculativ, was sich blos mit Betrachtung abgiebt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen ob es auch unmittelbar für das Leben brauchbar ist. Drittens wird es dem Pathologischen entgegen gesetzt, und bedeutet alles, was von der freien Thätigkeit der Vernunft abhängt, sich als Grund, Folge u. s. w. darauf bezieht; da hingegen alles dasjenige, was von dem passiven Theile des Menschen, von Sinnlichkeit, sinnlichen Antrieben, sinnlichem Interesse, Liebe u. s. w. abhängt, pathologisch genannt wird.

Prädicabilien und Prädicamente.

Log. u. Metaph.

Man sagt daß der Erfinder des lateinischen Wortes, Prädicamentum, Boethius gewesen ist. Bey den Griechen hieß es Categorie oder Categorem. Es ist

ist aber dieses Wort zweydeutig. 1. Bedeutet es die Handlung, wodurch in einem Satze geurtheilet wird, daß ein Prädicat einem Subjecte zukomme, welches die Alten **Prädication** nannten. 2. Ein jedwedes allgemeines Prädicat, das mehrern Dingen gemein ist. So werden bey dem **Porphyrius** die Universalia in Hinsicht der Begriffe, welche unter ihnen stehen, κατηγορουμενα genannt. 3. Für ein jedes höchste Geschlecht. 4. Für die ganze Reihe und für den ganzen Inbegriff aller gemeinsamen Prädicate, welche nach einer gewissen Ordnung eingerichtet und geordnet sind. Z. B. Wenn man von dem höchsten Geschlechte durch alle mittlere Genera und Species herabsteigt bis auf die Individua. So wird z. B. folgende Scala: Substanz, Körper, belebt, Thier, Mensch, Petrus, das Prädicament des Begriffs, Substanz, genannt. Daher ist es gekommen, daß man gemeiniglich **Prädicament** erklärt hat, durch die natürliche Ordnung eines allgemeinen Geschlechts (Generis) und aller seiner untergeordneten Begriffe. Die Ordnung war das Verhältniß des höhern Begriffs zu dem niedrigern, und der Prädicate zu den Subjecten. Sie wurde **natürlich** genannt, weil, obgleich die ganze prädicamentalische Reihe der Begriffe gewisser Maaßen von unserm Verstande abhängt, nach welcher wir die Dinge in eine gewisse Ordnung stellen und gleichsam in Klassen eintheilen, dieselbe doch mit der Natur selbst übereinstimme; so, daß dasjenige was universeller ist, seiner Natur nach auch eine höhere Stelle einnehmen müsse. Außerdem würde ihr ganzer Zweck verloren gehn, und keine Ordnung und Deutlichkeit in unserer Erkenntniß entstehen.

Was aber die Objecte betrifft, welche nach dem Leitfaden der Prädicamente geordnet werden können, so forderten die Alten, ein solches Object müste seyn 1. Eine

Eine für sich bestehende Sache (Ens per se) seyn welche endlich, real und ein Ganzes ausmache. Denn Geschlecht, Art und Individuum würden nur von Dingen gesagt. Folglich schlossen sie von den Prädicamenten aus, alles, was kein Ding war (Non — entia) alle Negationen, Privationen und alles Unmögliche z. B. ein fliegender Mensch. 2. Eine Sache die für sich eins sey (ens per se unum) ob es gleich nicht nothwendigerweise für sich existire. Daher wurden von der geraden Linie der Prädicamente ausgeschlossen, zufällig zusammen gesetzte Dinge (composita per accidens) z. B. was durch Kunst entsteht, und alles was als ein Aggregat vorgestellet wird. z. B. ein Hause, auch das unendliche Wesen und alle transcendentale Dinge, als welche keine Grenzen der Prädication zulassen. 4. Reale Dinge; denn der Zweck der Categorien bestünde eben darinne, daß jeder Sache ihre Stelle bestimmt würde, damit sie bestimmt könne gedacht werden. Folglich waren bloße Gedankendinge und alle erdichtete Sachen ausgeschlossen. Endlich 5tens muste ein ens praedicamentale seyn, ein Ganzes, d. i. welches seiner Natur nach nicht bestimmt sey als ein Theil eines andern Ganzen: weil ein Theil, als solcher, da er nicht als das Ganze gedacht werden könne, unvollkommen und als unvollständig müsse gedacht werden und mithin keinen Antheil, weder an der Idee des höchsten noch der subalternen Geschlechter haben könne.

Man sieht, daß der Zweck der Prädicamente kein anderer, als die Einheit und Ordnung in Begriffen war Die Peripatetiker bezeichneten durch sie alles, oder wollten es bezeichnen, was in Ansehung der Substanz und den Eigenschaften einer einzelnen Sache vorgestellt werden könne. Daher sie auch von einigen Anhängern der Scholastischen Philosophie späterhin, Sachordnungen

gen sind genannt worden.*) Die Antepradicamente hingegen, hießen, Benennungsordnungen und die Locos topicos, Betrachtungsordnungen. Archytas nannte sie λογους καθ' ὁλου, die man von allen Sachen in der Welt brauchen könne. Alexander Aphrodisäus nannte sie πρωτατης φιλοσοφιας, rerum cognoscendarum prima capita und Aristoteles, συστοιχειαι, Quintilian, elementa und Melanchton, rerum ordines, classes.

Bekanntlich zählten die Aristoteliker deren zehn: Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Action, Passion, das Quando, Ubi, den Situm und Habitum. Die Alten, welche Liebhaber von Spielereien und Gedächtnißversen waren, haben sie in folgenden Versen zusammen gefaßt.

Arbor, sex, servos, fervore, refigerat, ustos,
Ruri, cras, stabo, nec tunicatus ero.

Wer eigentlich der Urheber dieser zehnten Zahl sey, ist ungewiß. Insgemein hält man dafür daß ein gewisser Archytas von Tarent ein Pythagoreischer Philosoph, solche erfunden. Er hat in einer Schrift, unter dem Titel: περι του παντος φυσεος, alles unter diese zehn Klassen gebracht, was er daselbst abhandelt. Unter dessen hat schon Themistius nicht ohne Wahrscheinlichkeit geglaubt, daß das angeführte Buch, von einem jüngern peripatetischen Philosophen herkomme, der sie unter des Archytas Nahmen habe herausgegeben. **)

Aristoteles theilte zwar alles in Substanz und Accidenz, blieb aber doch an verschiedenen Orten bey die=

*) S. Lange in nucleo Log. Weisii. L. IV. 1.

**) Fabricii Biblioth. graec. L. II. Cp. 13. p. 494.

diesen zehn Prädicamenten, als Libr. categor. C. IV. §. 1. 1. Poster. Cp. 18. §. 9. 1. Topicor. Cp. IX. §. 2. Seine Nachfolger die Scholastiker glaubten darinne einen sonderbaren Schatz der Weisheit gefunden zu haben und betrachteten alles nach dem Leitfaden derselben. Sie fragten, ob der Gegenstand von dem man handelte, eine Substanz oder Accidenz war, und wenn es eine Accidenz war, so fragte man weiter nach seiner Größe (Quantität) nach seiner Beschaffenheit (Qualität) nach seinen Würkungen, seiner Verwandschaft mit andern Dingen u. s. w.

Von Anteprädicamenten, S. I. B. S. 303.

Unter den **Prädicabilien** verstunden die Aristoteliker alles das, was von einer Sache als Prädicat gesagt werden kann und rechneten dahin die fünf Universalien, **Genus**, **Species**, **Differenz**, **Proprium** und **Accidenz**, weil diese von den mehresten Dingen könnten gesagt werden. Im Griechischen hießen sie κατηγορηματα oder κατηγορουμενα, von κατηγορεισθαι, praedicari. Am deutlichsten ist es wenn man sagt: die Prädicabilien sind nichts anders, als die Arten subordinirten Begriffe. In der That wollten die Aristoteliker nichts anders damit sagen. Aber die **Scholastiker** erklärten die Begriffe sehr unvollständig. Ein Genus sagten sie, ist, was von Dingen die der Specie nach unterschieden sind, prädicirt werden kann; eine Differenz aber, was von ihnen auf die Frage, **welcherley** sie sind, gesagt werden kann. Hierdurch wurden diese Abstracta selbst nicht erklärt, sondern der Verstand sollte nur angewiesen werden, daß er die concrete Idee derselben in vorkommenden Beyspielen kennen lerne. Das **Proprium** rechneten sie besonders, und wollten es noch vom Genere, der Differenz und dem Accidenz unterschieden haben, da doch die Arten der Propriorum, nach den Begriffen welche sie davon angeben, dahin zu gehören scheinen. Sie nehmen nemlich viererley Arten

der Propriorum an. Proprium primi modi ist, welches den Individuis eines Begriffs alleinzukommen kann, welches aber nur nicht allen würklich zukommt. Dies ist also ein Accidenz, zu welchem die Fähigkeit ein Proprium essentiale oder naturale seyn muß. Proprium secundi modi ist, welches allen zukommt, aber ihnen nur nicht eigen ist. Proprium tertii modi ist, welches den Individuis eines Begriffs allein zukommen kann und auch würklich zukommt, aber nur nicht alle Zeit. Es ist also wieder ein solches, dazu die Fähigkeit ein Proprium essentiale oder naturale ist. Nemlich das hier betrachtete Prädicat wozu die Fähigkeit etwas dem Dinge nothwendiges oder ordentlicher weise eigenthümliches ist, ist demselbigen nur auf andere Art zufällig, als bey dem Proprio primi modi. Denn bey diesen sahe man auf die Individua des Begriffs, und betrachtete, daß es nicht allen zukomme. Bey dem Proprio tertii modi aber sieht man auf die Zeit, nemlich daß es nicht zu aller Zeit statt hat, ob es wohl allen Individuen des Begriffs zu irgend einer Zeit zukommt. Proprium quarti modi ist, welches allen Individuen eines Begriffs, und auch alle Zeit zukommt. Hierbey vermengten nun die Scholastiker, die Arten der subordinirten Begriffe oder Prädicabilien mit der Modalität und dem Grade der Subordination, wodurch nothwendig Verwirrung entstehen muste. Und Crusius beschuldiget die Scholastiker überdies noch mit Recht, daß sie nur die logischen Prädicabilien angegeben hätten und dadurch verlangen wollten daß die übrigen Prädicabilien in den Wissenschaften, in logische verwandelt, oder darauf zurückgebracht werden sollten. Ob nun zwar dieses angehe, so hätten doch die übrigen so viel Recht in der Logik zu stehen, und durch eine solche Verwandelung gehe der Gebrauch derselben zu denjenigen Zwecken verlohren, nach welchen sie in ihrer natürlichen Gestalt

stalt betrachtet werden müssen. Denn in der Meditation müsse man sich auch der übrigen Arten der Abstraction und nicht blos der logischen bedienen. Er theilt daher die Prädicabilien folgendermaßen ein: in Praedicabilia absoluta und relativa. Die absoluta wiederum in fünf Arten der Existentialium und in 4 Arten der causalium. Dann folgen die logischen Prädicabilien und der Unterschied unter den Gründen der physikalischen und moralischen Existenz. Oder auch in folgender Ordnung: die Prädicabilia sind 1. relata 2. subordinata externa, welche keine relata sind. 3. subordinata metaphysica. 4. subordinata mathematica, 5. subordinata qualitativa. 6. subordinata logica. 7. Thätig würkende Ursachen. 8. Existentialgründe. 9. Erkenntnißgründe a priori. 10. Erkenntnißgründe a posteriori, wobey hernach noch die Eintheilung der Gründe in die Gründe der moralischen und physikalischen Existenz zu betrachten kommt. *)

In der neusten Zeit nahm nun zwar Kant, in der Critik der reinen Vernunft diese Prädicamente oder Categorien in Empfang, ordnete aber dieselben viel systematischer, als Aristoteles gethan, der sie nur auf gerade wohl aufgerafft hatte, und machte davon einen weit erheblichern Gebrauch. Er zeigte nemlich, daß sie, in der Ordnung, wie er sie in seiner Tafel dargestellt hatte, alle Stammbegriffe des Verstandes in sich faßten und mithin durch sie der Verstand ausgemessen sey. Sie waren reine Verstandsbegriffe in engerer Bedeutung d. i. Formen, Modificationen, Functionen des Verstandes, wodurch er einen Gegenstand denkt und dem durch die Einbildungskraft verknüpften

*) Crusius Weg zur Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. S. 230.

Mannigfaltigen Einheit des Bewußtseins giebt. Er zeigte aber auch zugleich ihren Gebrauch, daß sie nemlich keinesweges auf intelligibele Gegenstände oder auf Ideen im Platonischen Verstande, sondern nur auf Gegenstände der Sinnenwelt könnten angewendet werden, welches wir in dem Art. Categorie weiter ausgeführt haben. S. I. B. S. 655 ff.

Die Prädicabilien waren abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, welche entstehen durch Verknüpfung mehrerer Categorien unter sich, durch Beziehung derselben auf reine Anschauungen (S. Crit. der r. V. S. 82. 86. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. S. 120. Crit. S. 137.) oder auf Empfindung überhaupt durch Erhebung der Categorien, bis zur höchsten Einheit, zum Absoluten (Ideen) Crit. 311. 409. Prolegomena 129.) und endlich durch logische Verknüpfung dieser Vorstellungen und der Vorstellungen des Raums und der Zeit unter sich selbst. Dahin gehören die Begriffe von Größe nebst den verschiedenen Arten derselben, Gleichheit und Ungleichheit, Grad, Realität und Negation, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, Dauer, Beharrlichkeit, ursachliche Verknüpfung, Kraft, Fähigkeit, Einfluß der Substanzen, Gemeinschaft, Bewegung, Ruhe, Pro- und Regressus von Würkungen auf die Ursachen und umgekehrt.

Präexistentianer.

Wenn man in der rationalen Seelenlehre die Frage von dem Ursprunge der Seele dahin beantwortete, daß sie von Gott aus Nichts geschaffen worden, so hieß diese Behauptung der Creatianismus. Diesem ent-

entgegen stund der Tradutianismus oder die Behauptung, nach welcher die Seelen von den Eltern durch die Fortpflanzung ihren Ursprung bekämen. Die dieses behaupteten, wurden Traducianer genannt. Die Creatianer waren entweder Coexistentianer, wenn sie behaupteten, daß zu jedem Körper der erzeuget würde, auch augenblicklich eine Seele geschaffen und an dem Orte ihrer Bestimmung in den Leibe der Mutter, welche die neue Frucht empfangen hatte, in dieser hinein gesendet und gleichsam eingegossen würde, weswegen sie auch Inducianer und Infusianer pflegten genannt zu werden; oder Präexistentianer, wenn sie behaupteten, die Seelen wären gleich bey der ersten Schöpfung aller Dinge von Gott geschaffen worden, und würden nur nach und nach mit ihren Körpern vereiniget. Hier entstund die Frage, wo sie sich unterdessen aufgehalten, ehe und bevor sie mit einem menschlichen Körper waren verbunden worden und in was für einem Zustande sie sich damals befunden. Einige ließen diesen Ort unbestimmt, andere hingegen logierten sie in die Körper des ersten Menschenpaares, und zwar entweder in die Lenden Adams oder das Ovarium der Eva. Was doch diese hyperphysische Philosophen alles wusten! Ihren damaligen Zustand erklärte Wolf für den Zustand dunkler Ideen. Allein, die Auflösung dieser Fragen, liegt gänzlich außer der Sphäre unserer Erkenntniß und wir müssen uns mit einem, wir wissen es nicht, begnügen. Denn wir kennen die Seele und den Körper nur als Erscheinung und nicht als Ding an sich. Ich müste also diese Frage eigentlich so aufwerfen: Hat das denkende Subject, Seele, als Ding an sich, schon vor dem Anfange seiner gegenwärtigen Verbindung mit seinen organischen Körper existirt und, hat es schon vor diesem Anfange seiner gegenwärtigen Art der Sinnlichkeit, wodurch ihm etwas vom Raume erscheint, dieselbigen

digen transcendentalen Gegenstände, welche ihm im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, schon auf eine ganz andere Art angeschaut? Wer sieht aber nicht daß eine solche Frage für uns gar keinen Sinn hat und von einem, der viel fragt, wohl aufgeworfen, aber von Verständigen nicht beantwortet werden kann.

Man vergleiche den Art., Metaphysik, und Psychologie, rationale.

Es haben schon die Platoniker und Origenes die Präexistenz der Seelen in einer andern Welt oder in einem andern Leben, wo sie gesündiget, und deswegen in diesen Kerker des menschlichen Leibes verdammt worden wären, behauptet. Leibnitz war gleichfalls der Präexistenz zugethan. Er erklärte die Formation der organischen beseelten Körper dadurch, daß er eine Präformation derselben voraussetzte. Daraus schloß er, daß das, was wir die Zeugung eines Thieres nennen, nur blos eine Transformation und Vergrösserung sey, und daß also, weil eben der Leib schon organisirt gewesen, zu glauben sey, daß er auch schon beseelt gewesen und eben die Seele gehabt habe. Umgekehrt schloß er aus der Erhaltung der Seele, wenn sie einmal geschaffen sey, daß das Thier gleichfalls erhalten werde, und daß der scheinbare Tod nichts anders sey, als eine Einwickelung (enveloppement) in dem, nach seiner Meinung, gar nicht das geringste Ansehn vorhanden, daß es in der Ordnung der Natur von allen Körpern ganz abgesonderte Seelen gebe, noch auch daß dasjenige durch die Kraft der Natur aufhöre, was gar nicht zu seyn anfängt. *)

Prä-

*) Leibnitz Theodicee 1. Th. Vers. von der Güte Gottes. §. 90.

Präscienz.

Natürliche Theologie.

Unter der Präscienz oder Vorherwissenheit versteht man überhaupt die Eigenschaft in Gott, nach welcher er die zukünftigen Dinge und Ereignisse in der Welt vorher erkennt, ehe sie würklich werden. Die zukünftigen Dinge sind aber entweder solche, die nothwendig geschehen müssen (futura necessaria) oder es sind zufällige Dinge und Begebenheiten (futura contingentia). Aus den ersten entspringt die Praescientia futurorum necessariorum; aus dem andern aber die praescientia futurorum contingentium, welches auch die Vorherwissenheit Gottes in engerer Bedeutung genannt wird. Unter Dingen, die nothwendig geschehen müssen, (futura necessaria) versteht man solche, welche vermöge des Zusammenhangs, in welchen alle Dinge sind gesetzt worden, in einer solchen Ordnung erfolgen, daß in ununterbrochener Reihe, immer das Vorhergehende die nothwendige hinreichende Ursache des Folgenden ist. Das Gegentheil sind die zufälligen zukünftigen Dinge (futura contingentia). Die also nicht nach dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge dergestalt erfolgen, daß das Vorhergehende das Nächstfolgende als hinreichende Ursache nothwendig bestimme. Gewöhnlicher Weise versteht man darunter die freyen Handlungen der Menschen und alles das, was durch Freyheit gewürket wird.

Da wir uns nun Gott nicht nur als die höchste Intelligenz, sondern auch als die moralische Ursache der Welt, und als die absolute Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes d. i. der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit gedenken müssen; so sind dadurch auch alle Verhältnisse genau bestimmt, durch welche derselbe nothwendig von uns gedacht werden muß, ohne

uns jedoch anmaßen zu wollen, das Urwesen des Unerforschlichen dadurch ergründet zu haben. Dem zu folge müssen wir ihm einen uneingeschränkten Verstand und Willen beylegen, obgleich unsere objectiven Einsichten dadurch nicht erweitert werden. Und wir sagen daher mit Recht, Gott muß allwissend seyn, um das Verhalten aller Geschöpfe durch und durch zu kennen. Diese seine Allwissenheit besteht darin, daß der allerhöchste Verstand alle mögliche und alle würkliche Dinge, auf einmal, ohne Zeitverlust, in ihrem ganzen Zusammenhange, nach allen ihren Verhältnissen, auf das allerdeutlichste erkenne. Da nun zu den möglichen Dingen sowohl die zukünftig nothwendigen futura necessaria) als die zukünftig zufälligen Dinge (futura contingentia) gehören, und hierinne die Präscienz desselben besteht: so müssen wir ihm mit völligem Rechte dieselbe beylegen. Wollten wir ihn anders und nicht unter diesen Verhältniß denken, so würde uns der Begriff der höchsten Intelligenz und des moralischen Welturhebers völlig dunkel werden, und wir würden den möglichen Begriff verlassen, wie wir ihn nach menschlicher Weise, ohne mystisch und uns selbst unverständlich zu werden denken können. Aber auf das Wie und auf die Art und Weise, wie Gott so wohl die zukünftigen nothwendigen, als zukünftig zufälligen Dinge erkenne und voraussehe, dürfen wir uns gar nicht einlassen, ob es gleich von Philosophen versucht worden ist, wie wir hernach sehen werden. Denn dieses würde theils heissen, den Unermeßlichen messen, den Unergründlichen ergründen wollen; theils ist dieses deswegen für uns unmöglich, weil die Zeitbestimmungen, des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen auf Gott und auf die Art seiner Erkenntniß gar nicht anwendbar sind. Die Zeit ist nur Form unserer Sinnlichkeit und unserer sinnlichen Erkenntniß, nach welcher wir auch das für uns

be=

bestimmen, was zukünftig ist. Wir können daher durch= aus nicht sagen, daß für Gott auf eben dieselbe Art, wie für uns, etwas zukünftig sey. Dieses Geständniß unseres Nichtwissens ist keines weges ein Schlupfwin= kel einer faulen Vernunft (λογος ἀεργος), sondern ein be= scheidenes Geständniß, einer, durch kritische Grundsätze gezügelten Vernunft.

Und was insbesondere die Präscienz der zukünftig zufälligen Dinge, die von der Freyheit abhangen, be= trifft: so sind sie doch nichts anders, als Erschei= nungen, welche von einer Caussalität durch Freyheit herrühren. Dieselben sind entweder bereits würklich, dann haben sie aufgehört, zukünftig zu seyn, und lau= fen nach Naturgesetzen fort, und sind also nicht mehr Gegenstände der Praescientiae futurorum contingentium, sondern, (wenn es erlaubt wäre, so zu sagen) der An= schauung. Oder sie sind noch nicht würklich und nur noch möglich, nach unserer Vorstellungsart. Nun hängt aber ihre Möglichkeit ab, von der Möglichkeit einer Caussalität durch Freyheit. Folglich würde diese Prä= scienz die Eigenschaft in Gott seyn, wodurch er nicht nur die Möglichkeit einer solchen Caussalität für die Zukunft, sondern auch dasjenige, was als Erschei= nung von ihr würklich gemacht werden wird, erken= net. Da wir nun schon das nicht erklären können, wie etwas Caussalität aus Freyheit wird, (S. Freyheit) so würde es gar Vermessenheit seyn das Wie? der göttlichen Präscienz ergründen zu wollen, ob wir gleich von der Sache selbst ganz gewiß überzeugt seyn kön= nen.

Allein hiermit begnügte man sich in der Leibnitz= Wolfischen Schule nicht. Man wollte auch die Möglich= keit zeigen, wie die zukünftigen Dinge, besonders die fu-

futura contingentia, ehe und bevor sie würklich werden, konnten von Gott vorher gewußt werden. Diese Präscibilität wurde nun theils daraus bewiesen, daß Gott den Endzweck des Ganzen wisse, aus demselben erkenne er nun die Vollkommenheit des Universums so wohl, als der einzelnen Theile, warum sie diese und keine andern, auf diese und keine andere Art mit einander verknüpft wären. Mithin sey die Vollkommenheit des Ganzen der allgemeine Grund der Präscibilität. Theils behauptete man, alles was zufällig ist und mithin auch die Futura contingentia haben ihre bestimmte Gewißheit (veritatem determinatam) denn sie gehören unter die möglichen Dinge; alles Mögliche aber ist bestimmt. Folglich sind auch die künftig zufälligen Dinge bestimmt, ehe und bevor sie noch würklich werden. Was also zu den nothwendig zukünftigen Dingen gehöre, daß erkenne er aus der Disposition ihrer nächstvorhergehenden Ursache, als auf welche dieselben als Würkungen, auf eine untrügliche und nothwendige Weise folgen müßten und diese Ursache habe er selbst durch seinen Willen würklich gemacht. Die futura contingentia aber sehe er voraus aus der Bestimmung der freyen Ursache, da er voraus wissen müsse, wie sich das freye Wesen unter gewissen Umständen verhalten werde. Andere aber behaupteten, Gott erkenne sie durch ihre Ideen, die er von Ewigkeit her von ihnen gehabt hätte, und wieder andere, er erkenne sie durch die Rathschlüsse seines Willens, weil er von Ewigkeit her beschlossen hätte, daß sie so und nicht anders seyn und erfolgen sollten. *) Allein, gesetzt, der Zustand, welcher vor dem, was zukünftig vorhergehet, und des

*) Leibnitz Theodicee 1. Th. Von der Güte Gottes. §. XXXVI. ff. Wolf Theol. Nat. Darjes Methaph. Theol. Nat. §. 68.

das Zukünftige bestimmt, wäre der Erkenntnißgrund des Letztern, so wissen wir weiter von keiner Erkenntniß, als der a posteriori und a priori. Keine von beyden kann von Gott gesagt werden, so, wie sie bey uns ist.*) Sind wir nun wohl um etwas weiter gekommen in Beantwortung der Frage, wie Gott die zukünftigen Dinge vorher sieht ehe sie würklich werden? Und, liegt nicht in dem, was vorhergegangen ist und nachfolgt, eine Zeitbestimmung als Form der sinnlichen Erkenntniß, welche abermals von Gott nicht gesagt werden kann? Es schiebt also die bestimmte Wahrheit (veritas determinata) der zukünftigen Dinge die Sache nur weiter hinaus, ohne sie zu Ende zu bringen.

Mit dieser Lehre von der Präscienz konnten nun einige die Freyheit nicht zusammen reimen; theils weil man nicht begreifen könne, wie eine freye Handlung der formellen Contingenz vorher gewußt werden könne, da das Gegentheil einer solchen Handlung immer möglich sey und wenn gleich alle Erfordernisse zu handeln voraus gegangen sind. Gesetzt also, daß Gott die vorher bestimmte Wahrheit einer solchen Handlung einsehe, so könne sich doch der Mensch unter den gesetzten Umständen zum Gegentheile bestimmen; theils, weil eine solche vorhergesehene Handlung ganz gewiß geschehen müsse, weil Gott untrüglich sey und sich nicht irren könne. Muß sie aber nothwendig erfolgen, so könne das Gegentheil derselben nicht möglich seyn, welches gegen den Begriff der Freyheit streite.**)

Was

*) Kästner Abhandl. Wie allgemeine Begriffe in dem göttl. Verstande sind.

**) Bayle Dictionär. T. I. Baronius.

Was das erste betrifft, so beantwortete Leibnitz den Einwurf so: Die Determination der zukünftigen zufälligen Dinge sey eine objective Gewißheit, das Zufällige sey deswegen nicht weniger zufällig, weil es zukünftig ist, und die Determination, die man, wofern sie bekannt wäre, eine Gewißheit nennen würde, streite gar nicht mit der Zufälligkeit. *) Allein wer sieht nicht, daß hierdurch die Schwierigkeit nicht im geringsten gehoben wird? Ist die Determination als Erscheinung einmal vorhanden, so geht alles nach der Ordnung der Naturgesetze in der Sinnenwelt fort, und der Mensch selbst, als Erscheinung d. i. als ein Glied in der Sinnenwelt betrachtet, ist von diesem Naturgesetze nicht ausgenommen. Hierdurch würde es nun zwar begreiflich, wie die zukünftig zufälligen Dinge von Gott könnten voraus gesehen werden; aber die Natur der Freyheit gehet dadurch gänzlich verloren, und das, was sonst zufällig genannt wird, hört auf zufällig zu seyn, und gehört als Erscheinung unter die zukünftig nothwendigen Begebenheiten. Der Mensch kann sich in dieser Hinsicht, wenn alles vorhergegangen ist, was zur Handlung nöthig ist, ohnmöglich fürs Gegentheil bestimmen, eben weil er hier als Glied in der Sinnenwelt betrachtet wird. Ist die Determination, oder der vorhergehende Zustand noch nicht gesetzt, so gehört er, als solcher, zu einer möglichen, aber nicht zu einer würklichen Welt; Da ist es aber noch unbegreiflicher, wie aus einer solchen, eine zufällige künftige Begebenheit zur Würklichkeit gelangen könne. Nimmt man seine Zuflucht zu einer transcendentalen Freyheit oder absoluten Selbstthätigkeit, welche besteht in dem Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, ohne durch eine vorhergehende fremde Ursache bestimmt zu werden,

*) Leibnitz Theod. l. c.

den, so ist dieselbe freylich das einzige Rettungsmittel der Freyheit; aber da muß nicht allein jene Leibnitzische Determination wegfallen, sondern es überschreitet dieses vollends den Horizont der menschlichen Vernunft. Denn da hier der Mensch die intelligible Ursache einer Erscheinung wird, in welcher Hinsicht er nicht an die Gesetze der Sinnenwelt gebunden ist, wir aber die Modalität davon gar nicht einsehen können; so wird es noch mehr Vermessenheit seyn, es einsehen oder erklären zu wollen, wie Gott dieses erkennen möge, ob wir gleich mit Gewißheit wissen können, daß er es einsehen müsse.

Was den zweyten Punkt betrifft, daß die Präscienz die Freiheit aufhebe, weil die künftig zufälligen Handlungen, wegen der Untrüglichkeit der göttlichen Vorherwissenheit, nothwendig geschehen müssen: so sagt Leibnitz, es ist ein Unterschied unter einer bedingten und unter einer unbedingten Nothwendigkeit. Freylich ist es nothwendig, daß das, was Gott voraussieht, geschehen muß; aber das ist nur eine bedingte Nothwendigkeit, nemlich unter der Voraussetzung, daß es Gott vorher gesehen hat. Von einer solchen ist aber hier nicht die Rede. Denn es wird eine unbedingte Nothwendigkeit erfordert, um zu sagen, daß eine That nothwendig sey, daß sie nicht zufällig sey, daß sie keine Würkung einer freyen Wahl sey. Und über dies ist leicht zu erachten, daß das Vorherwissen an und vor sich selbst zu der Determination der Wahrheit, der zukünftigen zufälligen Dinge weiter nichts beyträgt, als nur daß diese Determination bekannt ist; dieses aber vermehrt die Futurition oder das künftig seyn der Dinge gar nicht. Nach dem Begriffe, welchen Leibnitz und seine Nachfolger von der Freyheit hatten, ist dieses ganz richtig. Denn die Erkenntniß von dem, daß etwas

was geschehen wird, gehört nicht zu den Gründen der Wahl desjenigen, der die Handlung beschließt, mithin ist diese Wahl von derselben ganz unabhängig und in so fren frey.

Prekarium.

Nat. Recht.

Darunter versteht man einen solchen Leihvertrag, wo der Verleiher dem andern eine Sache zu seinem Gebrauche, aber unbestimmt, unentgeldlich überläßt. Die Würkung eines solchen Vertrags ist, daß der Verleiher die Sache nach seinem Gefallen wieder zurücknehmen kann, wenn der Leiher nur den geringsten Gebrauch von der Sache hat machen können.

Preiß.

Moral und Nat. Recht.

Wenn man die Größe der Güte einer Sache bestimmt, so heißt dieser ihr Werth. Dieser kann entweder mit etwas andern verglichen werden, oder nicht; im ersten Fall ist es ein relativer Werth, und heißt, Preiß, z. B. Geld für Waare; im letzten Falle ist der Werth ein inner-licher, absoluter, und heißt Würde. So hat die Sittlichkeit keinen Preis, sondern eine Würde.

Die Naturrechtslehrer theilen den Preiß in eminenten (pretium eminens) und in gemeinen (vulgare) je nachdem das, wodurch der Werth einer Sache bestimmt wird, das Geld, oder eine andere vom Gelde verschiedene Sache ist.

Princip. (Grund, Ursache).

Logik und Metaph.

Dasjenige, wodurch etwas gedacht wird, daß es das andere möglich mache, oder hervor bringe, heißt im weitern Verstande Princip, Grund oder Ursache (Principium, Caussa, Ratio). Dasjenige aber, dessen Erfolg oder Möglichkeit dadurch verursacht wird, heißt das Gegründete, Principiatum, Effect im weitern Verstande. Das Verhältniß des einen zu dem andern ist die Caussalität, ein einfacher Begriff, der nicht weiter zergliedert werden kann.

Der Grund ist entweder ein Realgrund, das ist ein solcher, wodurch eine Sache außerhalb unserer Gedanken ganz, oder gewissermaßen, hervor gebracht wird, und heißt Principium essendi, fiendi; oder es ist nur ein Idealgrund, Erkenntnißgrund und heißt Principium cognoscendi, durch welchen die Erkenntniß von einer Sache in dem Verstande mit Ueberzeugung hervorgebracht wird, und wiefern etwas also betrachtet wird. Der Realgrund ist entweder schlechthin eine thätig würkende Ursache und heißt principium activum, caussa, caussa efficiens stricte sic dicta; oder es ist ein Existentialgrund (principium existentialiter determinatum, welcher durch sein bloßes Daseyn, ohne eine auf den Effect abgerichtete thätige Kraft, etwas anderes möglich oder unmöglich, oder nothwendig macht. So ist die Bleykugel, die man auf ein Kissen fallen läßt, der Existentialgrund von dem Grübchen, welches dadurch gemacht wird. Ob man sich nun gleich den Grund immer als etwas, das vorher geht, und die Würkung, als etwas, das nachfolgt, in der Vorstellung und ihren Begriffen zu folge, denken muß, so ist doch der Sache nach, bey Existentialgründen der Grund und das

Ge-

gründete nothwendig stets zugleich. Bey den würkenden Ursachen hingegen wird nicht allein die Würkung als später gedacht, sondern muß auch später entstehen.

Der Idealgrund, Erkenntnißgrund, Principium cognoscendi, ist entweder ein Idealgrund a priori, wenn man daraus nicht nur erkennet, daß etwas ist, sondern auch, warum etwas ist; oder er ist ein Idealgrund a posteriori, wenn man daraus nur erkennet, daß etwas ist. Es kann aber etwas ein Idealgrund und Realgrund zugleich seyn, nachdem man sie in unterschiedener Absicht betrachtet. So kann man unter gewissen Bedingungen aus den würkenden Ursachen ihre Würkungen erkennen, und aus den Existentialgründen müssen sich, so bald man sie nur hinlänglich versteht, die Principiate allezeit erkennen lassen. Aber es sind weder alle Idealgründe zugleich Realgründe, noch auch alle Realgründe zureichende Erkenntnißgründe.

In gemeinen Reden setzt man gar oft statt der Gedanken, davon der Idealgrund nur eigentlich der Grund ist, die Sache selbst, und nennet ihn immer den Grund derselben. So sagt man z. B. der Grund, warum die vis centrifuga unter dem Aequator grösser ist, als gegen die Pole, sey dieser, weil die Materie daselbst durch einen größern Zirkel in gleicher Zeit passiren müsse. Man giebt aber hiermit nur einen Erkenntnißgrund an, da man bey der Bewegung der Erde allerdings nach dem Realgrunde zu fragen hat, was denn verursache, daß die Materie unter dem Aequator in einem so viel schnellern Flug komme, von welchem man die Gewißheit aus dem Realgrunde weiß.

Ferner sind die Gründe zureichende, worinne nichts fehlt, was zu denjenigen, wovon man sagt, daß es

es in ihm gegründet sey, erfordert wird. Das Gegentheil sind unzureichende Gründe. Sie sind entweder die nächsten, oder die entfernten, je nachdem sich ein näheres Principiat angeben läßt, vermittelst dessen sie das Betrachtete verursachen, oder nicht. Eben so sind die Principiate in nächste und entfernte abzutheilen.

Endlich ist eine Ursache entweder eine solche, die an sich eine Ursache zu dem betrachteten Effect ist, (caussa per se) oder eine zufällige Ursache (caussa per accidens). Jene ist eine solche, die mit einer dergestalt aufgelegten Caussalität würkt, daß sie entweder denselben allezeit hervorbringt, oder sich doch eine Regel angeben läßt, warum sie ihn und wie fern sie denselben unausbleiblich oder wahrscheinlich hervor bringt. Caussa per accidens ist, welche den Effect nur wegen einer zufälligen Verknüpfung der Umstände hervorbringt, jedoch so, daß man keine allgemeine zuverlässige Regel angeben kann, nach welcher dieser Effect allezeit, oder wahrscheinlich von dieser Ursache zu erwarten wäre. Z. B. wenn der Arzt bey einer Krankheit ein unrechtes Medicament ergreift, welches aber doch bey diesem Patienten eben anschlägt, so ist sein Irrthum von der Genesung eine caussa per accidens.

Eine Ursache, welche zwar zur Möglichkeit eines Effects unzureichend, jedoch als etwas unentbehrliches voraus zu setzen ist, heißt caussa sine qua non. So ist die Freyheit eines Subjects die caussa sine qua non der Sünde, die es begeht.

Denkt man sich eine Reihe von Ursachen, wo immer die eine die andere bestimmt, so werden diese subordinirte Ursachen genannt. Eine Ursache, die von einer andern abhängig ist, heißt auch eine bedingte, subalterne Ur-

sache;

eine solche aber, welche der Würkung nach die erste, also unabhängig ist, ist eine unbedingte freye Ursache, die selbst gar nicht Würkung ist. Mehrere Ursachen eines und eben desselben Dinges sind Miturſachen (concaussae) und kommen zusammen, um das Ding zu verursachen, wenn sie sich wechselweis in ihrer Würksamkeit bestimmen. Unter solchen heißt die größte, auf welche das mehreste ankommt bey Hervorbringung einer Würkung, die Hauptursache (caussa principalis) das übrige sind Nebenursachen.

Die Ursache einer subordinirten Ursache, ist auch die Ursache alles dessen, was die Letztere verursachet. (Caussa caussae, in serie caussarum subordinatarum, est etiam caussa caussati.) Dieser in den Schulen der Vorzeit bekannte Satz, hat vielen anstößig geschienen; weil man leicht daraus folgern könnte, daß Gott die Ursache der Sünde in der Welt sey. Denn er sey Ursache des Menschen, der gesündiget hat, folglich müsse ihm auch das Caussatum, nemlich die Sünde, als Würkung zur Last fallen. Sie machten, um sich heraus zu helfen, einen Unterschied unter einer solchen Reihe von Ursachen, die einander nothwendig, und unter solchen, die einander nur zufällig subordinirt wären. Nur die Letztern gaben sie zu bey der Lehre von der Entstehung der Sünde; läugneten aber, daß hier jener Canon anwendbar sey, indem sie denselben nur bey solchen Ursachen wollten gelten lassen, die einander nothwendiger Weise subordinirt sind. Gott habe zwar den Menschen geschaffen, ihm auch das Vermögen der Freyheit verliehen, hievon sey er die Ursache; daß aber der Mensch seine Freyheit gemißbraucht habe, davon sey er allein die freye Ursache, aber nicht Gott. Allein, wenn obiger Canon nur richtig verstanden wird, nemlich, als subordinirte Ursachen, so ist dieser Behelf über-

flüssig. Denn der Mensch, als freye Ursache der Sünde, ist auch die erste Ursache derselben und hangt als solche von keiner andern ab; folglich ist derselbe in diesem Falle gar nicht passend und anwendbar.

Man vergleiche hierbey die Artikel: Grundsatz des Grundes II. B. S. 542. ff. Caussalität. I. B. S. 664. Das Wort: Princip, wird auch genommen für Grundsatz; vergl. den Art. Axioma. I. Th. S. 441. In dem Verstande spricht man z. B. von dem Princip der Selbstliebe, daß es die Glückseligkeit sey, wenn ein Mensch sich dieselbe zum höchsten Bestimmungsgrunde seiner Willkühr macht; oder von dem Princip der Sittlichkeit, als vom obersten Grundsatze aller menschlichen Pflichten u. s. w.

Privation.

Metaph.

Unter einer Privation versteht man die Abwesenheit oder Negation einer Realität in einem Subjecte, welches sonst wohl dieselbe Realität haben könnte. (Negatio ulterioris realitatis in subjecto capaci) z. B. Wahnsinn. Augustin nannte daher das Uebel eine Beraubung des Seyns (privatio τȣ esse). Leibnitz hielt die Privation vor das Formale aller Unvollkommenheiten und Inconvenienzen, die sich sowohl in der Substanz als in ihrer Action befanden. Gott, sagte er, ist die Ursache der Vollkommenheiten in der Natur und in den Actionen der Geschöpfe, aber die umschränkte Receptivität der Kreaturen, ist die Ursache der Fehler, die in ihren Handlungen sind. Auf gleiche Art haben die Platoniker, Augustin und die Scholastiker gesagt: Gott verursacht zwar das Materiale des Bösen, das in etwas würklichen, aber nicht das For-

male, das in einer Privation bestehe. Daraus sind die Sätze in der Scholastischen Philosophie zu verstehen: Bonum ex caussa interna malum ex quolibet defectu, und Malum caussam habet non efficientem, sed deficientem. *) Man vergleiche aber den Art. Uebel, moralisches.

Problem.

Logik.

Ein Satz welcher ausdrückt, daß das, wodurch etwas anders zu Stande gebracht werden soll, erst ausfindig gemacht werden müsse, heißt ein Problem, Aufgabe. z. B. eine Perpendicullinie auf eine andere gerade Linie fallen zu lassen. Ein solcher fordert eine Auflösung und einen Beweis. In der Auflösung müssen die Mittel, oder dasjenige, wodurch eine verlangte Handlung zu Stande zu bringen sey angegeben werden, und der Beweis nur darthun, daß auf die angegebene Art dasjenige würklich erfolge, wornach in der Aufgabe gefragt wurde. Wenn z. B. die Aufgabe so lautete: Welches sind die besten Mittel ein Land zu bevölkern, so würde die Auflösung diese seyn: Man sorge daß die Unterthanen Sicherheit, Ueberfluß an Nahrungsmitteln und Freiheit genießen; und der Beweis: weil dadurch die Ursachen der Entvölkerung entfernet werden.

Pro-

*) Leibnitz Theodicee 1. Th. Vers. über die Güte Gottes. §. XXIX ff.

Progressus und Regressus.

Metaph. und crit. Philos.

Progressus ist die Handlung des Gemüths, wenn es in einer Reihe von der Vorstellung der Bedingung zu der Vorstellung des folgenden Bedingten fortgeht. Der Regressus steigt von Bedingungen auf. Beide gehen 1. ins Unendliche (infinitum) wenn jede Bedingung der Reihe ihr Bedingtes und umgekehrt hat. Es machen nemlich viele zufällige Dinge, welche nach einander wahrgenommen werden, eine Reihe aus, die entweder endlich oder unendlich ist. Eine successive Reihe von Veränderungen, welche sich wie Ursache und Würkung verhalten, heißt in Beziehung auf die Würkung ein Fortgang (Progressus.) Ein Fortgang ohne Ende, heißt unendlich; da ist keine Würkung die letzte, so wie ein Regressus ohne Anfang gleichfalls unendlich genannt wird; da ist keine Ursache die erste. 2. Das Endliche (finitum) wenn es ein Bedingtes giebt, das nicht Bedingung eines andern ist; also wo Anfang und Ende, oder eine Ursache die erste, und eine Würkung die letzte ist. 3. Das Unbestimmbare weite (indefinitum) wenn sich weder Endlichkeit noch Unendlichkeit der Reihe erkennen läßt. Betrifft dieser Progressus und Regressus Phänomene, so heißt er empirisch.

Es war, besonders in der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ein bekannter und berühmter Satz: daß es keinen Fortgang ins Unendliche einer solchen Reihe von Ursachen, oder besser, Rückgang gebe, man hielt einen solchen für widersprechend und für absurd. Hierzu hatte man einen gedoppelten Grund; einmal, um in der Monadologie beweisen zu können, daß es einfache Dinge gebe, und zweitens, um in der natürlichen Theologie den Beweis von dem Daseyn Gottes mit der

Zufälligkeit zu unterbauen. Man schloß nemlich: wenn es Körper giebt, so muß es auch einfache Theile der Körper geben, weil eine Theilung der Materie ins Unendliche nicht möglich ist, und es ist ein Körper weiter nichts, als ein aus einfachen Dingen zusammen gesetztes Ganzes. Allein es beruhte der ganze Schluß, auf der Verwechselung der Erscheinungen mit den Noumenis, oder auf der grundlosen Behauptung, nach welcher man die Erscheinungen mit den Noumenis für einerley hält, nemlich für verworrene Noumena, wie Leibnitz that. Freylich muß man unter dieser falschen Voraussetzung den Substanzen alle sinnliche Prädicate abnehmen, folglich auch den Raum und die durch ihn möglichen Prädicate, also auch die Zusammensetzung. Dann bleibt aber nichts Inneres mehr für die Substanz übrig, als daß sie einfach seyn und mit Vorstellkräften begabt seyn müsse. Nun liefert die Anschauung bloße Erscheinungen, bey denen ich gar nichts schlechthin Inneres entdecke und die dabey doch vollkommene Realität haben. Es stützt sich also die ganze Behauptung auf den falschen Schluß. Weil ich mir durch meinen bloßen Verstand kein Ding anders denken kann, als durch das schlechthin Innere oder Einfache, so ist auch in den Dingen selbst, wenn sie durch Anschauungen als etwas Aeußeres gegeben werden, etwas schlechthin Inneres oder Einfaches anzutreffen. Aber Erscheinungen, welche als solche, gar nichts absolut Inneres enthalten dürfen, ob sie gleich reale Gegenstände sind, bestehen blos aus Verhältnissen, deren Grund, als das absolut Innere, ganz unbekannt ist und den wir also nicht einmal mit einem Namen belegen können. Erscheinungen aber können nicht anders als im Raume und in der Zeit d. i. theilweise wahrgenommen werden, folglich sind sie extensive Größen.

Hier=

Hierdurch beweist nun die critische Philosophie die unendliche Theilbarkeit der Substanzen als Erscheinungen betrachtet. Denn jeder Theil des Raums muß erfüllt seyn, wenn er ein Object der Erfahrung seyn soll. Da nun der Raum aus lauter Räumen zusammengesetzt ist, so kann man im Raume nie auf einfache Substanzen kommen. Denn diese würden nicht mehr im Raume seyn. Es kann also die Theilung der Substanzen im Raume nie vollendet werden, d. h. sie ist ins Unendliche theilbar. Es giebt also hier einen Fortgang oder besser Rückgang ins Unendliche.

Was den zweiten Grund betrifft, daß man nemlich von der Zufälligkeit der Welt auf das Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens nicht anders schließen könne, als wenn ein Fortgang ins Unendliche unmöglich sey; so ist dieses eine eingebildete Schwierigkeit, indem die Zeit blos etwas subjectives ist, und die unendliche Reihe blos in dem Wesen der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Hier ist jede Bedingung, zu der wir in der Erklärung gegebener Erscheinungen gelangen können, wieder bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte statt finden könnte. Was kann also die Vernunft berechtigen, aus der Reihe des Bedingten, wie durch einen Sprung, herauszutreten, und sich vor das Absolutunbedingte, welches außer oder über alle Erscheinungen unendlich weit hinausliegt, hinzustellen. Der Grundsatz, welcher in der Reihe der Bedingungen einen Regressus gebietet, ist nur eine Regel und Anweisung der Vernunft, zu dem, was von uns im Regressus geschehen soll, aber sie anticipirt nicht, was im Objecte vor allem Regressus gegeben ist, wo es aber nie erlaubt ist, bey dem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Man vergleiche den Art., Gott, II. B. S. 534.

534. und Satz des Grundes. II. B. S. 542. wo alles dieses weitläuftiger ist ausgeführt worden.

Proposition.

S. Satz.

Prosyllogismus.

Logik.

Mehrere Schlüsse, die unter einander wie Grund und Folge verbunden sind, geben eine Schlußkette. Der Schluß welcher als Grund des andern gedacht wird, heißt Prosyllogismus; der hingegen welcher die Folge desselben ist, heißt Episyllogismus. Der erstere hat die Prämisse des letztern zur Conclusion, der letztere hat die Conclusion des letztern zur Prämisse.

Providenz.

S. Vorsehung.

Psychologie.

Metaph.

Die Lehre von der menschlichen Seele heißt Psychologie. Sie ist entweder empirisch, oder rational, je nachdem sie sich mit empirischen Begriffen von den Gegenständen des innern Sinnes, oder mit der Seele, so fern sich ihre Würkungen durch Erfahrung wahrnehmen lassen, beschäftiget; oder mit der Seele, als ein Ding an sich, so fern sie a priori erkannt werden soll. Letztere wird für einen Theil der Metaphysik gehalten. Die erste kann eigentlich kein Theil der Metaphysik seyn; weil aber die Freunde der rationalen Psychologie zum bessern Verstande dieser Lehre die-

dieselbe vorauszuschicken für nöthig hielten, so hat man ihr immer einen Platz in der Metaphysik verstattet. Die rationale Seelenlehre aber ist eine, alle menschliche Vernunft übersteigende und daher nur eingebildete Wissenschaft, weil ihr Gegenstand, Seele, als ein Ding an sich, für uns gar kein erkennbarer Gegenstand ist. Man hat in derselben die einzige Vorstellung, Ich (ich denke, oder das denkende Wesen) zum Grunde gelegt und die ganze Wissenschaft darauf gebauet. Diese bloße Vorstellung verwechselte man mit ihrem Objecte und behandelte sie so, als wenn es ein für uns gegebener Gegenstand wäre, wie eine Anschauung. Man brachte sie unter die Categorien der Einheit zu aller Zeit (Identität) der Realität (Einfachheit) der Substanzialität und Existenz. Da aber die Vorstellung, Ich, kein realer Gegenstand, sondern ein bloßer Gedanke ist, der zwar alle unsere Vorstellungen begleitet, dessen weitern Grund aber uns zu erklären ganz unmöglich ist, so musten nothwendig alle Schlüsse, in welchen es als reales Object behandelt wurde auf lauter Paralogismen hinauslaufen. (Man sehe den Art., Metaphysik III. B S. 185. Einfachheit der Seele II. B. S. 127. Person III. B.) Denn im Obersatz wurde die Categorie, unter welche die Vorstellung, Ich, subsumirt wurde, (z. B. Substanz) immer auf eine Anschauung oder reales Subject bezogen, im Untersatze aber wurde ein bloßer Gedanke untergelegt (die Vorstellung Ich) zu welchem man gar keinen Gegenstand in der Anschauung kennt. Mithin konnten alle dergleichen Schlüsse, nichts als Trugschlüsse geben, wodurch der Verstand sich mit dem Vorgeben einer falschen Wissenschaft täuschen ließ, und die ganze sogenannte rationale Psychologie ist grundlos.

Q.

Qualität.

Metaph.

Alles, was wir bey einer Sache wahrnehmen, wovon der Verstand urtheilet, daß es zur Sache gehöre, und wodurch er die Sache von andern unterscheidet, heißt eine Eigenschaft der Sache. Dieselben sind entweder innere oder äußere. Die innern Eigenschaften einer Sache, welche an der Sache für sich, ohne daß dieselbe mit etwas andern verglichen wird, wahrzunehmen sind, hat man **Qualitäten** genannt z. B. Gelehrsamkeit, Schönheit.

Die mancherley Begriffe, welche die Alten von diesem Worte gegeben haben, zeigen schon zur Gnüge, wie schwer es sey, eine deutliche und bestimmte Erklärung davon zu geben. Es ist ein Urbegriff des menschlichen Verstandes, der vorausgesetzt werden muß, wenn man etwas denkbar machen will, von welchem man also keine schulgerechte Definition, wie von allen einfachen Begriffen, fordern kann.

Die Griechen brauchten dafür das Wort ποιοτης und **Aristoteles** sagte, die Qualität sey, wodurch man erkennen könnte, was eine Sache für eine Sache sey *) und nahm vier Classen von Qualitäten an, den

Ha-

*) Ποιοτητα δε λεγω, καθ' ἡν ποιοι τινες (ειναι) λεγονται. De Categor. Cp. VIII.

Habitus (ἑξις και διαθεσις) eine, über das natürliche Vermögen erlangte Fertigkeit und Geschicklichkeit etwas auszurichten; die natürliche Anlage zu etwas (δυναμις φυσικη) und sein Gegentheil αδυναμια; Qualitates patibiles (παθητικαι ποιοτητες και παθη) bey deren Würkung ein Afficirtwerden gedacht würde, z. B. Süßigkeit bey dem Honig u. s. w. die Figur und Form (σχημα τε και ἡ περι ἑκαστον ὑπαρχοντα μορφη). Außer diesen nahmen die Peripatetiker noch viele sogenannte verborgene Beschaffenheiten der Dinge an, die sie Qualitates occultas nannten. Diese brauchen nur genannt zu werden, um einzusehen, daß es weiter nichts als Schlupfwinkel der Unwissenheit waren. Wenn sie die Würkungen einer Sache nicht erklären konnten, so schrieben sie ihren Ursprung gewissen verborgenen Qualitäten derselben zu. z. B. Fuga vacui der Körper.

Andere theilten die Qualitäten ein nach Verschiedenheit der Geister und der Körper. Jene waren theils natürliche, oder habituelle, wenn sie durch Fleiß erworben waren; diese hingegen nannten sie Qualitates sensibiles, nach den fünf äußerlichen Sinnen. Ferner in würkende und leidende; in reale oder würkliche und intentionale, die sich außer dem Subjecte in einer entfernten Sache äußerten z. B. das Licht der Sonne; und endlich in allgemeine, so einer Sache als solcher, zukämen z. B. dem Körper, als Körper und blos von der Materie dependirten, als Flüssigkeit, Härte u. s. w. und in besondere, welche nur Beschaffenheiten zusammengesetzter Körper wären und von der Mischung verschiedener Elemente herrührten z. B. ihr Geschmack u. s. w. *)

Die

*) Chauvin Lex. philos.

Die Thomisten gaben die Qualität für eine Beschaffenheit aus, welche aus der Form eines Dinges flösse. Die Form aber war bey ihnen eine von der Materie unterschiedene Substanz. Aus jener entstünden die Qualitäten, aus dieser die Quantitäten.

Die Gegenstände, an denen man Qualitäten wahrnimmt, sind entweder natürliche oder moralische. Daher wurden sie von einigen in natürliche und moralische eingetheilt. Zu jenen rechneten sie alle würkende Eigenschaften oder Accidenzen, die sich an der Substanz befinden und entweder Fähigkeiten oder Würkungen selbst sind. Die moralischen entspringen aus den Gesetzen, welche die Freiheit des Menschen in ihren Handlungen einschränken, dadurch sie entweder nothwendig oder nicht, gerecht oder ungerecht werden. So wird auch der Stand des Rechts und der Obligation eine moralische Qualität genennet. *)

Noch andere suchten die Begriffe von Qualität durch den entgegengesetzten Begriff der Quantität und umgekehrt aufzuklären. Alles, sagten sie, was an einer Sache innerlich gedacht werden kann, sind entweder solche Eigenschaften, welche ohne Beziehung auf etwas anderes gedacht werden können, oder nicht, folglich sind sie entweder Qualitäten oder Quantitäten. Was also keine Qualität ist, ist Quantität und umgekehrt, oder jede von der Qualität verschiedene innere Eigenschaft, ist ei: Quantität und, jede von Quantität verschiedene innere Eigenschaft, ist Qualität. **)

Nach dieser kurzen Uebersicht dieser Begriffe erhellet deutlich, daß alle diese Philosophen die Qualität realistisch

*) Pufendorf de Jur. nat. et Gent. L. I. Cp. VII.

**) Darjes Metaph. Phil, prima §. XLII. Corr. III. p. 55.

stisch für solche Eigenschaften hielten, welche in den Dingen eben so, der Ursache nach, anzutreffen wären, wie sie uns erscheinen. Sie suchten den Ursprung derselben mehr außer unserem Verstande, in den Dingen selbst, als innerhalb desselben. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Vertheidiger des Idealismus sie in Anspruch nehmen musten. Besonders suchte Berkeley in seinen Dialogues entre Hylas et Philonous zu beweisen, daß es keine ursprünglichen Eigenschaften (Qualitates primarias) der Körper gebe, und daß alle Eigenschaften die wir von den Körpern wüßten, bloße Ideen wären. Vor ihm hatte nemlich Locke den Unterschied, zwischen Grund- und abgeleiteten Eigenschaften (Qualitates secundariae) bereits gemacht und behauptete, daß die letztern die ersten voraussetzten, und durch sie in uns allererst Empfindungen hervorbrächten, welches wir oben weitläuftig ausgeführt haben unter dem Art. Eigenschaft S. I. B. S. 104 ff. Nach Berkeley aber gab es gar keine solchen Grundqualitäten.

Dieser Streit wurde durch die critische Philosophie beygelegt. Kant zeigte, daß die Qualität weder das eine, noch das andere sey, sondern eine bloße Denkform des Verstandes und zählte sie unter die Categorien (Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. S. 62, 63 welche aber dennoch objective Realität behielten. Da ist Qualität nichts anders, als die Bestimmung eines Dinges überhaupt, wodurch sein Innhalt oder seine Materie gedacht wird, und die Qualität der Urtheile des Verstandes, besteht in der Bestimmung des Verhältnisses des Prädicats zum Subjecte. Bejahende Urtheile aber drucken keinen würklichen Mangel der Negation, sondern eine gewisse Realität, Sachheit d. i. etwas, das einen positiven Inhalt hat, aus. Folglich wird durch die

Qua=

Qualität die Bestimmung eines Dinges in Absicht auf seinen Inhalt gedacht. (S. den Art., Categorie, I. B. S. 658.) Wird dieser reine Stammbegriff des Verstandes, durch die Zeit, als die reine Form aller sinnlichen Gegenstände bestimmt, so werden dadurch Begriffe erzeugt, welche reale Merkmale solcher sinnlichen Gegenstände sind, die unter diesen Stammbegriff gehören. Dadurch wird dieser Urbegriff versinnlichet, zugleich aber auch enger gemacht. So ist Qualität in der Zeit, das, was einer Empfindung entspricht. Die in der Zeit bestimmte Qualität, heißt Grad, nemlich erfüllte Zeit überhaupt; Seyn, Empfindung in der Zeit, heißt Realität, und sein Gegentheil, Nichtseyn, Nichtempfindung in der Zeit, leere Zeit überhaupt, heist Negation; Seyn in der Zeit durch Nichtseyn eingeschränkt, heißt, Limitation. Diese Begriffe gehören sämmtlich unter die Categorie der Qualität.

Quantität.

Metaph.

Durch Quantität wird gedacht, die Verbindung eines gleichartigen Mannigfaltigen, und da das Mannigfaltige die Theile genannt werden, so kann man sagen, Größe oder Quantität überhaupt ist Vielheit homogener Theile. Nimmt man einen der Theile an, um zu bestimmen, wie viel mal derselbe in dem Ganzen enthalten sey, so heißt dieses messen. Daher haben einige gesagt, Quantität ist, was durch einen angenommenen Maaßstab bestimmt, ingleichen was vermehrt und vermindert werden kann, welches der Begriff von einem Quantum ist.

Aristoteles zählte bekanntlich die Quantität, so wie die Qualität unter die Categorien, sagt aber nicht, wor-

worinne dieselbe bestehe, sondern fängt gleich an das Quantum einzutheilen in discretum und continuum. Jenes, wo die Theile würklich von einander abgesondert sind wie die Zahlen; dies, wo die Theile in einem fortgehn, ohne von einander getrennt zu seyn. *)

Leibnitz hielt die Quantität für etwas, das zwar gegeben, aber nicht erklärt werden könne (ἄῤῥητον.) **) Quantum oder Quanta können in der Anschauung und Erfahrung wohl gegeben und angeschauet werden; aber ihr Abstractum, die Quantität, ob sie gleich durch das was eine Größe hat versinnlichet wird, kann ihrem Wesen nach nicht erklärt werden. Es gieng der Quantität eben so wie der Qualität, man hielt sie für eine solche Eigenschaft, welche in den Dingen der Sache nach eben so anzutreffen wäre, wie sie uns an ihnen erscheinet. Hätte Leibnitz den Gedanken, daß die Quantität etwas unerklärbares sey, weiter verfolgt, so zweifele ich nicht, er würde mit Kant sie vor eine bloße Verstandesform gehalten haben.

Die critische Philosophie beweist aus der Function des Verstandes, in allgemeinen, besondern, und einzelnen Urtheilen, daß die Quantität nichts anders, als ein reiner Verstandesbegriff oder eine Denkform sey, welche aber objective Gültigkeit hat. Einzelne Urtheile, erfordern Einheit; Partikuläre, erfordern Vielheit und Allgemeine erfordern Allheit der Gegenstände, d. i. die mancherley Vorstellungen, die das Subject unter sich begreift. Daher erfordert der Verstand, daß auch die Objecte, welche als Subjecte im Urtheilen gedacht wer-

*) S. Lib. Categor. Cp. VI. edit. Bipont. Cp. IV. Vol. I. 464.

**) Princip. philos. Leibnizii Det. XLI. Cor.

werden sollen, eine gewisse quantitative Größe d. i. ein Mannigfaltiges, das verbunden ist, in sich schließen. Wenn daher einzelne Urtheile gebildet werden, so wird Einheit des Objects, welches das Subject vorstellt, erfordert. Besondere Urtheile erfordern Vielheit der Objecte welche als Subject gedacht werden (Quidam) und allgemeine Allheit d. i. viele Objecte, die zusammen eins ausmachen (Omnis.)

Wird dieser Stammbegriff durch Zeit, als Form der Sinnlichkeit, auf ähnliche Art, wie oben bey der Qualität versinnlichet, so entsteht Zeitreihe; und eine bestimmte Größe in der Zeit, ist die Zahl, wobey man sich eine successive Wiederholung von Einheiten vorstellet. Eine Größe, welche successiv von Theil zu Theil apprehendirt wird ist eine extensive, eine Größe welche auf einmal apprehendirt wird, ist ein Grad oder eine intensive Größe (Quantitas qualitatis oder virtutis). Eine Größe, die sowohl extensiv als intensiv seyn kann, ist continuirlich. Verengungen einer Größe, wo sie alle ist, sind Schranken, Gränzen.

R.

Rache.

Moral.

Dieses ist die lasterhafte Neigung der Unversöhnlichkeit, sich gegen seinen Feind auch noch feindselig zu be-

tragen und ihn aus Lust zu strafen, wenn er uns nicht mehr schaden will oder kann, und die herrschende Begierde dazu heißt Rachsucht in der engsten Bedeutung. Nach diesem Begriffe ist alle Rache unsittlich und lasterhaft. Aber auch noch dann kann man nicht sagen, daß einer ein Zwangsrecht zu Rache habe, wenn man das Wort in der weitern Bedeutung nimmt, wie es im Naturrechte pflegt genommen zu werden, für die Zufügung eines Uebels, ohne weitern Zweck. Denn ein Zwang ohne Zweck ist undenkbar, und wenn er nicht auf Erhaltung eines Rechts abzweckt, unerlaubt. Der Rachsichtige hält das Vergnügen der Rache für eine Versüßung des erlittenen Schadens und beweist dadurch seinen unsittlichen Charakter.

Eben so wenig ist die Rache unter ganzen Völkerschaften gegen einander erlaubt. Wir treffen zwar unter alten Völkern häufige Beyspiele an. Sie pflegten ihre überwundenen Feinde zuerst im Triumph aufzuführen und hernach zu tödten. Wegen des erschlagenen Achilles wurden des Priamus Töchter, Polyxena und Astianax geopfert. Und Seneca drückt diesen wilden Gebrauch der damaligen Zeiten so aus:

Lex nulla capto parcit aut poenam impedit,
Quidcunque libuit facere victori licet.

Allein Rache ist kein physischer, sondern moralischer Begriff, und dieses sind eben so viele Beweise, daß man in jenen Zeiten Rache und Strafe für eins hielt.

Rang.

Naturrecht.

Rang ist der äußerliche Vorzug in Erweisung gewisser conventioneller Ehrenbezeugungen, wegen der

Meinung, daß der Andere vornehmer, höher oder mehr sey, als wir. Derselbe ist ein gemachter Begriff, der erst in der Gesellschaft der Menschen entstanden ist. Von Natur d. i. nach dem natürlichen Rechte giebt es keinen Rang unter den Menschen, weil sie hier gleiche Rechte haben und folglich keiner mehr oder höher oder vornehmer ist als der andere. (S. den Art., Gleichheit, natürliche. II. B. S. 485.) Es können zwar gewisse Gaben des Geistes und Verdienste unsere Hochachtung gegen Andere hervorbringen, so daß sie eigenmächtig über uns zu erlangen scheinen, daß wir ihnen nachgeben, aber Mehrheit der vollkommenen Menschenrechte, die allein die Natur giebt, kann dadurch nicht gewürkt werden. Die Redensart: Ehre, dem die Ehre gebührt, kann daher nicht vom Naturstande im Gegensatz der bürgerlichen Verfassung, verstanden werden, sondern gilt nur von Menschen in Staaten.

Rationale Erkenntniß.

S. Erkenntniß. II. B. S. 302.

Rathschluß Gottes.

Natürliche Theologie.

So wie das ganze Wesen der Gottheit und alle seine unendlichen Eigenschaften für den endlichen Verstand unerforschlich sind, so verhält sichs auch mit den göttlichen Rathschlüssen. Wir können durchaus nicht bestimmen, was dieselben in Gott selbst seyn mögen. Unterdessen hat man ihn hier doch in Beziehung auf die Welt und auf die Begebenheiten in derselben gedacht und sich analogische Begriffe davon zu bilden gesucht.

Die

Die Bestimmung des Willens zur Würklichmachung einer Sache, nennen wir bey uns einen Entschluß, Rathschluß, Decretum. Auf gleiche Weise hat man sich in Gott, als dem unendlichen Geiste, eine solche Bestimmung seines Willens gedacht, und sie einen Rathschluß Gottes genannt. Da nun außer Gott nichts existirt als die Welt, so besteht der göttliche Rathschluß in seinem freien Willen von der Existenz der Welt. Die Welt aber ist nur Eine deren Theile mit einander in Verknüpfung stehen und sich unter einander verändern. Folglich ist der Rathschluß Gottes nur ein einziger und er kann ohne das Ganze, keinen Theil beschließen und wenn man von mehrern Rathschlüssen redet, so beziehet sich dieses nur auf die Gegenstände, welche darinne begriffen, deren freilich unzählige sind. Bey diesen Rathschlüssen bedarf Gott keiner langweiligen Ueberlegung, wie der Mensch; weil er nach seiner unendlichen Weisheit immer das Beste kennet, und ist daher das Ganze derselben nur ein einziger Actus. Der Grund dieser Rathschlüsse kann kein anderer, als ein Objectiver seyn. Denn sollte er aus subjectiven Gründen d. i. solchen, welche sich auf ihn selbst beziehen etwas beschließen, so müßte ein solcher Grund entweder seyn, die Erhaltung seiner unendlichen Vollkommenheiten, oder die Vermehrung derselben, welches gegen die Unendlichkeit streitet. Folglich nimmt er den Grund seiner Rathschlüsse jederzeit aus d n Gegenständen, auf welche sie sich beziehen. Dieser Rathschluß ist nun unveränderlich und nothwendig. Mit der Unveränderlichkeit derselben streitet nicht die Veränderung menschlicher Gesinnungen und Aufführung, dergestalt, daß wenn der Lasterhafte anfängt tugendhaft zu werden, sich nun auch der Rathschluß Gottes über ihn ändern müste; sondern er selbst der Mensch macht sich dadurch der Güte Gottes wieder

fähig. (Eberhard Sittenlehre der Vernunft S. 159.) Und mit der Nothwendigkeit derselben streitet nicht die Freiheit, obgleich das, was Gott beschlossen hat, jederzeit gewiß würklich werden muß. Es ist hier gleiches Verhältniß, wie bey der Präscienz der künftig zufälligen Begebenheiten, wohin die freien Handlungen gehören. Der Rathschluß wird kein Bestimmungsgrund der menschlichen Wahl. Ferner sind die Rathschlüsse entweder effective, oder permissive, absolute oder hypothetische. Wenn dasjenige, was durch ein existirendes endliches Wesen, dessen Existenz von Gott abhieng, hervorgebracht wird, auch auf den göttlichen Willen bezogen werden kann, so sagt man, Gott habe dieses effectiv gewollt oder beschlossen; ist dieses aber nicht, so sey es nur ein Permissivdecret. z. B. die Sünde. Im letztern Falle habe er es nicht verhindern können und es also zulassen müssen. Wenn Gott die Würklichwerdung einer Sache, in wiefern dieselbe an und für sich betrachtet wird, beschließt, so ist dieses ein absoluter Rathschluß. So will Gott aller Menschen Seeligkeit oder hat sie beschlossen. Wenn die Sache und ihre Würklichwerdung unter gewissen Bedingungen, Beschaffenheiten und Umständen von ihm beschlossen wird, so ist es ein bedingter Rathschluß. z. B. daß der Lasterhafte bestraft werde. (Darjes Institut. metaph. §. CIII. p. 261. Dieses waren die Leibnitz-Wolfischen Begriffe von den Rathschlüssen Gottes. *)

Das

*) S. Leibnitz Theodicee 1. Th. Versuch von der Güte Gottes. §. LXXXIV. Caussa Dei, §. XLII. Von der Güte Gottes. §. LXXXIV. CCCXXVII.

Wolf Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 999. vergl. Metaphysik. §. 375. 997.

Das transcendentale Ideal des höchsten Wesens, dienet uns Menschen nur im speculativen Vernunftgebrauche, um Einheit in unsere Erkenntniß zu bringen. Es ist daher gar wohl erlaubt, nach der Analogie der Realitäten in der Welt, dasselbe als ein Wesen zu denken das alle diese in der höchsten Vollkommenheit besitzt, das ein selbständiges, vernünftiges Wesen ist, welches nach Ideen der grösten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, und daß ich hierbey alle einschränkende Bedingungen in Gedanken weglasse. Diese Idee wird nun dazu dienen, daß ich derselben gemäß, daß ich nach der systematischen Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen forsche, und den gröstmöglichsten empirischen Gebrauch dadurch möglich mache, indem ich alle Verbindungen, Begebenheiten und Ereignisse im Weltganzen so ansehn, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft d. i. Rathschlüsse der Gottheit wären. Zu meinem Erfahrungsgebrauche muß es mir daher erlaubt seyn, dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe zu denken, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben. Was der transcendentale Grund auch außer der Sinnenwelt seyn möge, will ich gar nicht bestimmen. Ich bescheide mich aber dabey, daß diese Eigenschaften auf keine Weise so in dem Urwesen enthalten sind, wie ich sie denke; denn ich denke sie nur als Beziehungen. An sich sind sie gewiß viel erhabener und vollkommener als meine schwache Idee. Und wenn nun der practische Vernunftgebrauch diesem speculativen Vernunftgebrauch zu Hülfe kommt, so sagt mir derselbe, daß in dem Sittengesetze ein hinreichender subjectiver Grund vorhanden ist, die Realität einer durchgängigen sittlichen Ordnung in der Welt anzunehmen und zu glauben, daß nemlich alles nach sittlichen Ideen zusammenstimme und denselben gemäß sey. Und dieses sichert mir nicht allein den Glauben

an das Daseyn eines allmächtigen und allweisen Weltregierers; (S. den Art. Gott.) sondern auch, daß sein höchster Zweck selbst ein moralischer und ganz bestimmt die Realisirung jener sittlichen Ordnung seyn müsse. Ich schließe demnach, daß der höchste Rathschluß Gottes eben hierinne bestehe, daß sich zuletzt alles in eine sittliche Ordnung auflösen werde, wo sich Glückseligkeit mit Tugend im Verhältniß der subjectiven Würdigkeit glücklich paaren werde, ohne mich weiter in das Wie? einzulassen, weil dieses für mich doch unergründlich bleibt. Dieses kann mir gnügen, dieser Glaube ist vernünftig und besteht vollkommen mit richtigen Begriffen von der Freiheit des Menschen.

Raub.

Moral.

Dieses ist die gewaltsame öffentliche Entreissung des Eigenthums eines Andern und also mit seinem Wissen, aber wider seinen Willen. Dadurch unterscheidet sich der Raub vom Diebstahl, als welcher auch wider Wissen des andern und mithin heimlich geschieht. Er ist gegen die Gerechtigkeit gegen das Eigenthum des Andern.

Raum.

Physik, Metaph. u. crit. Philos.

In der Physik bezeichnet man mit dem Worte Raum die Vorstellung der Ausdehnung oder des Neben- und Umeinanderliegens der Körper und ihrer Theile. So müssen wir, wenn wir uns zwey verschiedene Körper zugleich denken, sie beyde außer einander setzen, weil unsere Sinne uns belehren, daß Eindrücke von verschiede-

de-

denen Körpern, nie aus einerley Orte herkommen. Hierdurch erhalten wir den Begriff von Verschiedenheit der Orte, oder vom Abstande und Entfernung der Körper von uns, und von einander selbst. Sondert man diese Begriffe ganz rein ab, und trennt sie von der Vorstellung des Körpers oder des undurchdringlichen Stoffes selbst, so bleibt der Begriff der Ausdehnung allein oder des Raums zurück, der den Gegenstand der geometrischen Betrachtung und Messung ausmacht, und dessen Grenzen auf die Begriffe von Flächen, Linien und Puncten leiten.

So drückt der Name, Raum, blos eine Vorstellungsart oder Denkform aus, welche eine nothwendige Bedingung unserer Begriffe von gleichzeitigen oder coexistirenden Dingen ist. Etwas ähnliches ist für succedirende Dinge die Zeit. Man kann also den Raum nicht mit einigen Neuern, als ein für sich bestehendes Ding ansehn, dessen Daseyn vor der Körperwelt habe vorausgehen müssen.

Den Raum, den ein bestimmter Körper einzunehmen oder zu erfüllen scheint, nennt man des Körpers Volumen oder Umfang.

Unsere Sinne zeigen uns nun so etwas, was Raum genennet wird nie anders, als an den Körpern; wir sehen und fühlen nie Ausdehnung für sich allein ohne andre dem Körper zukommende Eigenschaften. Es ist gleichwol die Frage gewesen, ob es nicht in der Natur Räume ohne Körper geben könne und würklich gebe. Solche Räume würde man alsdenn leere Räume (Vacuum, spatium vacuum) nennen müssen.

Man muß hierbey nothwendig die absolute Leere (Vacuum absolutum) von der zerstreuten (Vacuum dis-

disseminatum) unterscheiden. Unter jenem haben einige Naturforscher, eine ganz für sich bestehende von aller Materie leere, einzige, unbegrenzte, unveränderliche Ausdehnung verstanden, deren Daseyn vor der Körperwelt vorhergegangen sey, und in welche der Schöpfer die Körper gesetzt habe. So wird der Begriff der Leere von Muschenbroek bestimmt (Introduct ad philos. natural, T. 1. Cp. 3. De spatio vacuo) und so nahm ihn unter den Alten die Epicureische Schule an, welche jedoch die Vereinigung der Atomen in diesem Raume keinem Schöpfer sondern einer zufälligen Ablenkung vom geraden Wege (clinamen atomarum) zuschrieb. Gegen diesen Begriff, von absoluter Leere, möchte wohl das Argument unüberwindlich seyn, daß Raum und Ausdehnung überhaupt nur Denkform coexistirender Dinge sind, und nicht gedacht werden können ohne Vorstellungen von Körpern, welche Ausdehnung haben, und Raum einnehmen oder zwischen sich lassen.

Bey Betrachtung der würklichen Welt, welche aus großen in unermeßlichen Abständen entfernten Weltkörpern besteht, kömmt man auf die Frage, ob sich zwischen diesen Körpern außer den Grenzen ihrer Dunstkreise, noch etwas körperliches aufhalte, oder nicht. Wäre der Raum zwischen ihnen leer von Materie, so könnte man ihn als einen Theil jenes allgemeinen Weltraumes ansehen, der bey der Schöpfung unausgefüllt geblieben wäre. So käme ihm der Nahme, absolute Leere ebenfalls zu. Aber schon der Gedanke, daß wir die Weltkörper sehen, läßt es nicht zu, in diesem Sinne eine absolute Leere der Himmelsräume anzunehmen. Das Licht welches von den Fixsternen zu uns gelangt, muß doch entweder diese Räume selbst anfüllen, oder in ihnen eine zur Fortpflanzung geschickte Materie antreffen.

Un-

Unter zerstreuter Leere hingegen, versteht man Zwischenräume zwischen den einzelnen Theilen der Körper, welche nichts Materielles mehr in sich fassen. Ob es gleich ganz gewiß ist, daß sich in den gröbsten Zwischenräumen der Körper vielerley fremdartige Materien aufhalten, so läßt sich doch noch fragen, ob nicht die allerfeinsten Zwischenräume von aller Materie frey seyn müssen? Es haben daher einige geglaubt, sich gezwungen zu sehen, dies anzunehmen, zu denen auch Gehler gehört, in seinem Wörterbuche II. Th. S. 868. Denn, sagt er, da die Erfahrung lehrt, daß es Körper von verschiedener Dichtigkeit giebt, oder daß in einem Körper die Theile näher bey einander sind, als im andern, so folgt daraus von selbst der Begriff vom Abstande der Theile ohne vollkommene Berührung, d. i. vom zerstreuten leeren Raume, ohne welchen auch überdies keine Bewegung würde statt finden können, wenn überall voller Raum wäre. Es scheint also, setzt Gehler hinzu, keine absolute, wohl aber eine zerstreute Leere vorhanden zu seyn.

Allein, nach meiner Einsicht, scheint dieses auch nicht einmal die zerstreute Leere zu beweisen. Denn erstlich, die Theile der Körper müssen sich berühren, sonst können sie kein Ganzes machen; aber dazu ist nicht unumgänglich nöthig, daß sie sich von allen Punkten berühren, z. B. bey einem Schwamme, wo noch Zwischenräume sind. Zweytens: obgleich die Zwischenräume nicht mit eben derselben Materie angefüllet sind, wie die Materie des Körpers ist, so können sie doch mit einer andern z. B. Luft oder Aether angefüllt seyn. Und daß drittens keine Bewegung möglich sey, scheint gegen die Erfahrung zu streiten. Im Wasser, sagt Descartes, ist gewiß voller Raum, und doch ist die Bewegung des Fisches und anderer Materie in demselben

ben würklich. Es scheint nur so viel nothwendig, daß im vollen Raume die Theile andern Theilen weichen oder Platz machen müssen, um sich zwischen ihnen fortbewegen zu können. Der Marquis D'Argent will zwar dies widerlegen, er bedenkt aber nicht die Natur der elastischen Körper und weiß sich am Ende selbst nicht zu helfen. S. seine Versuche, I. Th. II. Vers. Betracht. III. §. 13. Die Epikureer vertheidigten den Begriff der Leere in seiner ausgedehntesten Bedeutung. Die Peripatetiker hingegen schrieben der Natur eine Abneigung gegen die Leere (Horror s. fuga vacui) zu. (Vergl. den Artikel: Qualität.) aus welcher sie, als aus einer verborgenen Qualität, verschiedene physikalische Erklärungen herleiteten.

Descartes (princip. philos, p. II. §. 10. seqq. läugnet schlechterdings alle Leere in der Körperwelt, die er auf allen Seiten unbegrenzt, und so vollkommen mit Materie ausgefüllt annimmt, daß nirgends ein Raum weder im Ganzen, noch zwischen den Theilen der Körper leer bleibe. Dies ist sein absolut voller Raum. (Plein absolut) der einen Hauptgrundsatz seines Systems ausmacht. Er sieht dieses als eine Folge des Begriffs vom Körper, den er für völlig einerley mit dem Begriff von Ausdehnung hält. Wenn man fragt, sagt er, was geschehen würde, wenn Gott alle Materie, die in einem Gefäße enthalten ist, wegnähme, und keine andere an ihre Stelle kommen ließe, so ist die Antwort: die Wände des Gefäßes würden dadurch in Berührung kommen. Denn wenn zwischen zwey Körpern nichts liegt, so müssen sie sich berühren. Es ist offenbarer Widerspruch, zu sagen, es sey ein Abstand zwischen ihnen, und dieser Abstand sey doch Nichts; denn aller Abstand ist eine Art der Ausdehnung und kann also nicht vorhanden seyn ohne ausgedehnte Substan-

stanzen. (p. II. §. 18.) Dies nöthigte ihn nun die verschiedene Dichte, blos für ein Phänomen auszugeben, das aus der verschiedenen Menge der in den Zwischenräumen enthaltenen subtilen Materie entspringe, alle Bewegung aber für kreisförmig, d. i. so zu erklären, daß ein Körper den zweiten, dieser den dritten u. s. w. im Kreise fortgerechnet aus der Stelle treibe, der letzte aber an die Stelle des ersten wieder eintrete. Darauf beruhen seine Wirbel und seine ganze, der Erfahrung so oft widersprechende Mechanik.

Neuton hingegen (princ. phil. L. II.) zieht aus der Lehre vom Widerstande der Mittel, solche Folgerungen, welche dem Cartesianischen vollem Raume gerade zu widersprechen. Alle Bewegungen müssen in dieser completen Masse von materiellen Theilen einen unendlichen Widerstand finden. Descartes zwar giebt vor, der Widerstand werde durch die Zertrennung in feine Theile vermindert, und die subtile Materie sey so fein vertheilt, daß sie gar nicht mehr widerstehe. Neuton hingegen zeigt, daß selbst die feinste Zertheilung der Materie den Widerstand nicht merklich ändere, welcher sich immer sehr nahe wie die Dichtigkeit des widerstehenden Mittels verhält; daher diejenigen Mittel, in welchen Körper ohne merkliche Retardation weit fortgehen, allezeit ungemein viel dünner seyn müssen, als die Körper, welche in ihnen bewegt werden. Diesen Grundsätzen gemäß, würde eine Kugel, die sich in einem cartesianischen vollkommenen dichten Mittel bewegte, bey aller Feinheit und Flüssigkeit desselben dennoch mehr als die Hälfte ihrer Bewegung verliehren, ehe sie noch die dreyfache Länge ihres Durchmessers durchlaufen hätte. So würde es nicht möglich seyn, daß ein Mensch sich von der Stelle bewegte, geschweige denn daß die Himmelskörper, deren Lauf keine merkliche

liche Retardation zeigt, in einem vollkommen dichten Mittel fortgehen könnten.

Diese Gründe, mit welchen Neuton den vollen Raum des Descartes bestreitet, sollten, seiner Meinung nach, blos das Daseyn einer zerstreuten Leere beweisen, keinesweges aber absolute Leere im Weltraume darthun, welche mit seinem System über das Licht, ganz unverträglich ist.

Gehler führt gegen die Behauptung des Descartes noch folgendes an: (Phys. W. B. II. Th. S. 870.) Wenn das erste Element oder die subtile Materie sich von den übrigen Körpern blos durch die Feinheit und Gestalt der Theile unterscheiden soll, so muß es eben so viel eigenthümliches Gewicht, als andere Körper besitzen; denn die Gestalt ändert nichts im Gewichte. Ein Lichtstrahl müßte den ganzen Weltbau zerstören, wenn er sich den ungeheuren Weg durch eine Linie bahnen sollt, die ihm in jedem Punkte einen Widerstand entgegen setzte. In dem Augenblicke, da man zwey Körper trennt, die sich vorher berührten, dringt andere Materie zwischen sie durch Bewegung ein; Bewegung aber erfordert Zeit; also giebt es doch Zeitmomente, in welchen der entstandene Raum noch nicht ausgefüllt ist, d. h. es ist leerer Raum gedenkbar.

Man nimmt endlich das Wort Leere, oder leerer Raum, oft blos vor luftleeren Raum. Weil die Luft bey uns auf der Erde durch ihre Elasticität in alle Räume dringt, die von andern Materien leer sind, und zu denen ihr der Zugang offen stehet, so lassen sich solche leere Räume blos durch künstliche Veranstaltungen hervorbringen. Allein dergleichen entstehen nur durch eine fortgesetzte Verdünnung der atmosphärischen Luft, wel-

welche sich nie bis zu einer gänzlichen Erschöpfung derselben fortsetzen läßt. Feinere Materien, die das Glas durchdringen, können aus diesen Räumen nicht entfernt werden.

Was nun die metaphysische Betrachtung über den Raum betrifft, so hat man mehrentheils sich den Raum als etwas außer uns vorhandenes vorgestellet; nur mit dem Unterschiede, daß einige behaupteten, der Raum sey nichts von den Dingen, die neben einander existiren und sich irgendwo befänden, unterschiedenes; sondern bestünde nur in einer Abstraction, er sey ein Ding der Einbildungskraft, und habe außer den Gedanken keine Würklichkeit; Andere hielten ihn für eine würkliche Substanz; noch Andere, für die Ordnung der neben einander existirenden Dinge; oder für eine Reihe neben einander coexistirender Substanzen, oder für Etwas, worinne man sich denkt, daß die Substanzen sind oder seyn können, und was in Gedanken übrig bleibt, wenn man die Substanzen heraus nimmt. Zu den ersten gehörte Descartes, zu den andern Rüdiger und Heinrich Morus, zu den dritten Wolf und seine Nachfolger, und den letzten Begriff hatte sich Crusius gedacht.

Cartesius sagt: Der Raum und die körperliche Substanz, die darinnen ist, sind nicht in der That, sondern nur in der Art, wie wir uns selbige vorzustellen pflegen, unterschieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum ausmacht, ist einerley mit derjenigen Ausdehnung, darinne das Wesen des Körpers besteht. Nur ist darinne ein Unterschied, daß wir die Extension bey dem Körper als was Besonderes ansehen und meinen, sie werde allezeit verändert, so oft der Körper verändert werde; bey dem

Raume aber mache man sich davon einen allgemeinen einfachen Begriff.*) Gegen diese Vorstellung macht Rüdiger mancherley Erinnerungen und versteht unter Spatium diejenige Substanz, darinne die erschaffenen Substanzen wären, und theilt dasselbe in das Körperliche und Nichtkörperliche. In jenes setzt er die Körper, und in dies die Geister. Er theilt das Spatium in ein allgemeines und besonderes. Jenes, welches nur einige Dinge, dies, welches alle Dinge umgäbe und meinet, man könne unter dem unendlichen Raume, Gott verstehen.**) Er theilt das Spatium ferner in das leere und volle, und nennet das erste leer, nicht als wenn daselbst kein Wesen anzutreffen wäre, denn dieses sey der — Allgegenwart Gottes zuwider, sondern, weil in demselben kein Körper vorhanden wäre, der es ausfülle. Hiermit stimmte auch der Engländer Morus überein.***) Ingleichen Neuton und Clarke.

Leibnitz und Wolf meinten, wenn man sich die Dinge außer sich in einer gewissen Ordnung dächte, daß eins das erste, jenes das andere und dies das dritte sey, so dächte man sich den Raum. Man könnte also den Raum für die Ordnung der Dinge halten, die zugleich sind. Er wollte also den Raum nicht für das Behältniß der Körper halten, welches bestünde, wenn auch die Körper nicht mehr da wären, wollte auch nicht mit Descartes den Raum und die Körper für eins

*) S. Cartesii Princip. phil. p. II. §. 10.

**) Rüdiger physica diuina L. I. Cp. 8. Sect. 3.

***) Morus enchirid. metaph. und Raphson in conamine metaph. welcher behauptete, daß der Raum göttliche Eigenschaften habe.

eins halten; gleichwohl glaubte er doch, daß kein Raum ohne Körper bestehen könne.*) Wenn man nun fragte, was denn dieser Raum sey, ob er eine Substanz oder ein Accidenz sey, so ließ sich weder das eine, noch das andere behaupten. Nicht Substanz, weil, nach Wolfischen Begriffen, eine Substanz mußte würken und leiden können. Nicht ein Accidenz, weil sonst der Raum in einem Subjecte sich befinden müßte. Deswegen wollten einige seiner Nachfolger ihn für ein negatives Ding gehalten wissen; oder wenn dieses nicht seyn sollte, so könnte man die Eintheilung der Klassen der Dinge auch so machen. Alles was ist, ist entweder eine Substanz, oder ein Accidenz, oder so etwas, worinne die Substanzen sich befinden und auf einander folgen.**) Aber was heißt das anders, als den Raum und die Zeit selbst zu einem höchsten Geschlechte machen, ohne daß dasselbe gewisse Arten unter sich begreift. Die Ordnung der würklichen Dinge nannte man den würklichen Raum (spatium actuale) welcher mit dem Entstehen dieser würklichen Dinge seinen Anfang, mit ihrer Dauer fortgesetzt wird, und mit ihrem Untergange aufhört. Gedächte man sich aber nur eine mögliche Ordnung oder Reihe der coexistirenden Dinge, so sey dieses das Spatium im Abstracto, ein gleichförmiges Ausgedehntes, dessen alle seine Theile einander ähnlich, obgleich nicht würklich, sondern nur möglich wären. Hiervon war aber der eingebildete Raum noch unterschieden, welcher darinne bestünde, daß man noch zu der Idee des eingebildeten Raums (spatium ima-

*) Wolf Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Kap. II. §. 46. Anmerkungen über die Metaphysik. S. 38.

**) Feder Metaph. S. 343. Zweyte Ausgabe.

imaginarium) hinzudächte, daß er untheilbar, unbeweglich und von den würklichen Dingen durchdrungen werden könne. Dieses könne also nicht anders gedacht werden, als ein leeres Behältniß der Dinge, in welchen aber die Dinge gestellt werden könnten. Hierdurch glaubte man nun die Frage beantworten zu können: Ob vor Erschaffung der Welt schon Raum vorhanden gewesen, nemlich, der mögliche, aber nicht der würkliche Raum. *)

Von allen diesen ist nun die Kantische Theorie vom Raume gänzlich unterschieden. Alle bisherige Philosophen hielten entweder den Raum für ein absolutes für sich selbst existirendes Behältniß der Dinge, wie Morus, Neuton und Clarke; dann realisiren sie ein bloßes Gedankending, und dichten reale Verhältnisse ohne Ding. Oder sie behaupteten, er sey ein reales Verhältniß würklicher Dinge, das nur durch würkliche Dinge denkbar wäre, und mit den Dingen selbst verschwinden würde, wie Leibnitz und Wolf; dann begehen sie einen offenbaren Fehler in der angeblichen Definition des Raums, wenn sie ihren Raum durch das Nebeneinanderseyn der Dinge erklären. Denn hierinne liegt schon die Vorstellung des Raums selbst wieder, wornach doch gefragt wurde; nicht zu gedenken, daß sie dadurch der Geometrie alle demonstrative Gewißheit nehmen, indem sie nach ihrer Theorie ihre Sätze für lauter Erfahrungssätze halten müssen, die weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit haben. Oder sie halten den Raum, wie einige neuere Eklektiker für ein Resultat das aus der subjectiven Gemüthsbeschaffenheit und der Einwürkung der Objekte entsprungen ist; denn sagen sie nur wie der Begriff vom Raume entsteht, aber nicht,

*) Reusch System. metaph. §. 150. seqq.

nicht, was er selbst ist; ihre Untersuchung ist mehr psychologisch als metaphysisch. (Jakob Metaph. S. 362.

Das tief gedachte Urtheil, welches Kant über den Leibnitzischen Lehrbegriff vom Raum fällt, ist dieses: es sey derselbe lediglich aus einer Täuschung der transcendentalen Reflexion entstanden. Er dachte sich den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen. Das Eigenthümliche aber und von den Dingen unabhängige, was der Raum an sich hat, schrieb er der Verworrenheit des Begriffs zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form der Verhältnisse ist, vor eine eigene vor sich bestehende, und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also war der Raum die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge (der Substanzen und ihrer Verhältnisse) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (Substantiae Noumena); gleichwohl wollte er diese Begriffe vor Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände im Verstande suchte und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäfte ließ, die Vorstellungen des erstern zu verwirren und zu verunstalten. (Critik. S. 275. 276.)

Die Theorie welche Kant geliefert hat, ist nun folgende: Der Raum überhaupt ist die Vorstellung des Außereinanderseyns, Beyeinanderseyns, der Ausdehnung und zwar 1) des würklichen Außereinanderseyns, dies ist nichts anders, als Ausdehnung der Materie, erfüllter, physischer Raum. 2) Vorstellung der Möglichkeit des würklichen Außereinanderseyns, dies ist absoluter Raum. Die Dinge, die im Raume sind, sind nicht der Raum selbst. Lassen wir also in Gedanken dasjenige weg, was im Raume ist, so bleibt blos die Anschauung von einer bestimmten Ordnung des Auf-

sen- und Nebeneinanderseyns übrig. Und diese Anschauung wird gedacht als eine Form nicht nur für die Gegenstände, die wir empirisch im Raume wahrgenommen haben, sondern als eine allgemeine Form aller möglichen Gegenstände unseres äußeren Sinnes. Diese Form ist der Raum in abstracto oder der reine Raum. Dieses ist aber auch zugleich die Form unseres äußeren Sinnes, an welche derselbe unvermeidlich gebunden ist. Er ist die Bedingung unter welcher Sinnlichkeit äußere Gegenstände anschauen kann. Denn die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Anschauungen oder die Fähigkeit Vorstellungen von den Gegenständen auf die Art zu bekommen, wie wir von ihnen afficirt werden, daher liefert sie uns Vorstellungen, die sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehen, d. h. Anschauungen. Diese sind entweder empirische, wenn sie sich auf den Gegenstand durch Empfindung beziehen; oder rein, wenn nichts darinne anzutreffen ist, was sich auf Empfindung bezieht. Da man nun bey dem reinen Raume von aller Materie abstrahirt, so bleibt bey demselben weiter nichts übrig, als die Art und Weise, wie das Mannichfaltige in einer Erscheinung, in gewisse Verhältnisse (des Nebeneinanderseyns) geordnet angeschauet wird. Dieses heißt aber die Form der Anschauungen. Folglich ist der reine Raum die Form der äußern Anschauungen. Da nun diese nicht wieder Empfindung seyn kann, weil dabey von allen, was die Sinne afficirt abstrahirt wird; so muß sie vor aller Empfindung vorher gehn, und sie ist es, welche alle Empfindung allererst möglich macht; das ist, sie muß eine Vorstellung a priori seyn, die bereits in unserm Gemüthe selbst liegt, und da sie sich auf die zu empfindenden Gegenstände unmittelbar bezieht, so muß sie auch selbst Anschauung seyn. Also ist der Raum, als die Form der Sinnlichkeit, oder die formale Bedin-

dingung, unter welcher allein empirische Anschauung möglich ist, selbst Anschauung, und zwar reine Anschauung a priori. Mithin ist der Raum nichts anders, als die Form aller äußern Anschauungen. Daß der Raum keine empirische Vorstellung ist, die wir aus Erfahrung schöpfen, wird noch aus folgenden Gründen erwiesen.

1) Weil ohne die Vorstellung des Raums die Empfindung äußerer Dinge unmöglich ist; mithin muß sie vor aller Erfahrung vorhergehen und ihr zum Grunde liegen.

2) Weil der Raum eine ganz nothwendige Vorstellung ist. Denn wir können zwar alle Gegenstände aus dem Raume weg denken, aber ihn selbst können wir nicht weg denken. Solche Vorstellungen aber sind keine Produkte der Erfahrung, sondern Vorstellungen a priori.

3) Weil alle Axiomen in der Geometrie vom Raume, apodictische Gewißheit haben. Solche Sätze können nicht aus der Erfahrung gezogen werden, z. B. daß zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie möglich sey, sondern sie belehren uns vor aller Erfahrung und sind daher Sätze a priori,

Es ist aber der Raum auch kein discursiver oder allgemeiner Begriff, sondern Anschauung, welches aus folgenden Gründen erhellet.

1) Wir können uns nur einen Raum vorstellen, so daß wenn wir von verschiedenen Räumen reden, dieses nur Theile eben desselben einigen Raumes sind, die wir blos in ihm denken. Es wird also das Ganze nicht erst durch Theile, sondern vielmehr die Theile durch das Ganze möglich.

2) Weil alle Grundsätze vom Raume synthetische Sätze sind, die aber nie aus bloßen allgemeinen Begriffen entstehen können.

3) Weil wir uns den Raum als eine unendliche Größe vorstellen, mithin alle bestimmte Größe seiner Theile nur durch Einschränkungen des unendlichen Raums, keinesweges aber durch einen allgemeinen Begriff vom Raume möglich ist.

Da nun der Raum nichts Empirisches, sondern eine reine Vorstellung, aber kein allgemeiner Begriff, sondern Anschauung a priori ist; so ist er eine reine Anschauung a priori. Dieses kann er aber auf keine andere Art seyn, als wenn man ihn als die ursprüngliche Form der äußern Sinnlichkeit betrachtet. Daraus folgt:

1) Der Raum ist kein Geschöpf einer dichterischen Phantasie, sondern eine subjective Bedingung in uns, unter welcher allein uns äußere Gegenstände erscheinen können. Mithin hat derselbe eine nothwendige Beziehung auf äußere Gegenstände, nemlich auf Erscheinungen, also objective Realität. Daher muß alles, was ein Gegenstand unserer äußern Erfahrung seyn soll, im Raume seyn. Da aber die Receptivität des Subjects von äußern Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergehet; so läßt sich hieraus zugleich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen würklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe vorhanden seyn muß.

2) Da der Raum die bloße Form der Sinnlichkeit ist, mithin nichts weiter, als eine subjective Bedingung ist, unter welcher uns allein äußere sinnliche Anschauung möglich ist; so ist er weder etwas vor sich bestehendes, noch eine Eigenschaft und Bestimmung, die an den Dingen selbst haftet, sondern existirt blos als Vorstellung, die unserer Sinn-

Sinnlichkeit nothwendig anhangt, so daß wenn wir diese subjective Bedingung im Gedanken wegnehmen wollten, der Raum ein blos idealisches Ding, d. i. Nichts ist.

3) Wir stellen uns die Dinge, die wir die äußern nennen, vermöge der Natur unserer Sinnlichkeit, im Raume, als ausgedehnt, figurirt, undurchdringlich, beweglich u. s. w. vor; aber wir können nicht sagen, daß diese Dinge auch ohne Rücksicht auf unsere sinnliche Vorstellung, an sich, auch einen Raum einnehmen, ob sie auch an und für sich ausgedehnt, undurchdringlich, beweglich rc. sind. Denn alle diese Prädicate legen wir ihnen nur deswegen bey, weil sie Gegenstände der Empfindung sind und uns als solche erscheinen. Nun aber können wir gar nicht urtheilen, ob die Anschauung anderer denkenden Wesen an eben dieselbe Form gebunden ist, oder ob sie diese Dinge unter einer ganz andern Form anschauen können.*)

Nach Fichte ist Raum und Zeit und was dieselben erfüllet, nur etwas in Verbindung mit dem Ich, und ohne diese, absolut Nichts; denn ohne Ich ist kein Nicht — Ich denkbar, also auch keine Welt, als der Inbegriff alles dessen, was dem Ich entgegen gesetzt ist. Die Welt aber in Verbindung mit dem Ich gedacht, ist weder der Zeit, noch dem Raume nach blos beschränkt, noch blos unbeschränkt; sondern beydes zugleich. Ich kann daher von der Welt eben so wenig sagen, daß sie einen

*) Kant Prolegomena zu jeder Metaphys. S. 1. Critik der r. Vernunft S. 374. 429. ff. 438. ff. Vergl. Platners philos. Aphorismen. I. Th. S. 294. Besonders die Anmerkung über den Raum. S. 305. Ulrich Institut. Log. et Metaph. §. 238. 239.

einen Anfang in der Zeit habe, und dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen sey, noch daß sie keinen Anfang in der Zeit, und keine Grenzen im Raume habe. Denn da wird die Welt als unabhängig von dem Ich gedacht. Wird das Ich als begrenzt gedacht, so ist die Welt dem Raume und der Zeit nach unbegrenzt; wird es aber als unbegrenzt gedacht, so ist die Welt dem Raume und der Zeit nach begrenzt. Folglich ist sie beschränkt in ihrer Unbeschränktheit, und unbeschränkt in ihrer Beschränktheit.

Eben diese Bewandniß hat es mit dem Raume. Sagt man, der Raum ist endlich, so kann der Gegensatz mit gleichen Gründen behauptet werden. Diesen Widerspruch löst er durch das absolute Ich, als welches das Dritte ist, in welchem beyde zum Theil einander entgegengesetzt, und zum Theil gleich sind.

Auf gleiche Weise hat auch die Frage: ob die Materie ins Unendliche theilbar sey, oder nicht, gar keinen Sinn. Ingleichen ob der Raum leer, oder erfüllt, ob er blos idealisch, oder real sey? Er ist weder das eine noch das andere, einzeln genommen, sondern beydes zugleich. Der Raum objectiv genommen, ist die Materie selbst; subjectiv, die Form der Anschauung der Materie. Keins kann ohne des andern seyn; beyde sind Eins auf dem transcendentalen Standpunkte.*)

Realismus.

Metaph. und crit. Philos.

Die dogmatische Behauptung, daß die Dinge an sich das sind, wie man sie durch seine Vorstellung erkennt,

*) Schad gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems. S. 248 — 258.

kennt, heißt der Realismus. Ihm entgegen steht der Idealismus. S. II. B. S. 607. Er ist entweder transcendental, oder empirisch. Wer da behauptet, daß wir durch unsere Anschauungen die Gegenstände selbst, so wie sie an sich sind, obwohl nur verworren erkennen, ist ein transcendentaler Realist; wer aber behauptet, daß alle Erscheinungen Realität haben und für uns das einzige Reale sind, heißt ein empirischer Realist. Dem transcendentalen Realisten steht der transcendentale Idealist entgegen, welcher behauptet, daß die Dinge an sich für uns bloße Ideen sind, und daß wir nur ihre Beziehung auf uns erkennen. Foglich wird er behaupten, daß alle Erscheinungen Realität haben, und ist mithin ein empirischer Realist, dessen System das einzige wahre ist. Man vergleiche den Artikel: Körper, II. B. S. 683. (Object, Idealism.) *)

Realität.

Metaph. u. crit. Philos.

Es wird dieses Wort in der critischen Philosophie genommen: 1. für logische Realität der Begriffe, wenn durch sie im Denken etwas gedacht, bejahet wird. im Gegensatz der logischen Negationen, durch welche etwas verneinet oder aufgehoben wird. In diesem Verstande denkt man sie sich als reine Categorie. 2. als versinnlichte Realität der Erscheinungen. Da wird durch Realität ein Seyn in der Zeit, das Correlat von Empfindung gedacht, und Realität ist das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, des-

*) Man vergleiche Rückert Realismus. Fischhaber über das Princip der Fichteschen Philosophie.

dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn in der Zeit vorstellt. 3. bedeutet Realität die Gültigkeit einer Vorstellung. a) wenn sie sich in der Natur der Vernunft gründet, so, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß darauf gebracht werden, z. B. die reinen Vernunftbegriffe. b) wenn sie sich auf Objecte bezieht, und zwar empirische Realität, die sich auf würklich erkennbare, sinnliche Objecte oder Erscheinungen bezieht; oder transcendentale, absolute, auf Dinge an sich, wenn sie sich anschauen ließen. In dieser Bedeutung behauptet man die empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Denn da unsere Anschauung sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Hingegen hat die Zeit keine absolute Realität, da sie nemlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Denn solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden; oder sie geht auf Objecte in der Idee, z. B. das allerrealste Wesen. Man sagt nemlich: der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee (der Vernunft) seine objective Realität soll nicht darinne bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand beziehet; sondern er ist nur ein, nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Vernunftgebrauche zu erhalten. Alsdann heißt es z. B. die Dinge in der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höch-

höchsten Intelligenz ihr Daseyn hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff.

Nach Fichte geht alle Realität aus dem Ich aus und wird durch dasselbe bestimmt, und in so fern ist es Realität an sich. Denn es ist absolutes Handeln, reines Selbstbewußtsein. Alles, außer dem Ich, als der Quelle aller Realitäten, ist nur Erscheinung, ist nur in so fern etwas Reales, als dessen Realität von der des Ich abgeleitet, und in derselben gegründet ist. Es ist nur Widerschein, Abglanz des Ich, das ohne das Ich in Nichts zerfällt. Aber alle Realität durch das Ich gesetzt, ist eben so gewiß, als das Ich selbst. *)

Nach meinem Ermessen, heißt dies alles weiter nichts, als, Realität, wenn sie erkannt werden soll, als solche, setzt ein erkennendes Subject, Ich, voraus, welches nicht gestritten werden, aber auch nicht geläugnet werden kann.

Außer den angeführten Bedeutungen, wird das Wort Realität, auch bisweilen für Vollkommenheit genommen, und für alles dasjenige was diese oder ihr Gegentheil befördert. In dem Verstande, sagt Beattie (Vers. über d. Wahrheit) sind Vergnügen und Schmerz für mich etwas Reelles, so wie die Dinge außer mir, von welchen mein Vergnügen und Schmerz dependirt, denn von ihnen hängt meine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, mein Wohl oder Wehe ab und auch dies ist für mich etwas Reelles. Mißvergnügen und Schmerz entfernen zwar meine Vollkommenheit, aber eben deswegen kann ich weder dasselbe, noch die Dinge, so es hervorbringen, für blos eingebildet halten

*) Schad gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems. S. 97. 101.

ten. Er glaubt auf diese Weise die groben Idealisten zu widerlegen, welche die ganze materielle Welt für nichts, als für bloße Ideen halten. Wenn die Speisen, die der Idealist zu sich nimmt, um seinen Hunger zu stillen, bloße Ideen, ohne Realität wären, wie vermöchten denn bloße Ideen die Sättigung des Magens hervorzubringen?

Realdefinition.

Logik.

Der Zweck einer Definition ist die Deutlichkeit des Definiti. Entweder lernt man durch sie Begriffe von Begriffen unterscheiden; dann heißt es eine Nominaldefinition; oder sie lehrt die Sache, die durch das Definitum ausgedruckt wird, von andern Sachen unterscheiden, und heißt eine Realdefinition. Aus der letztern muß alles abgeleitet werden können, was der Sache zukommt, denn da sie zugleich Einsicht in die Natur der Sache verschafft, so muß sie auch zureichen, nicht blos unsere Gedanken deutlich zu machen, wie die Nominaldefinition, sondern auch den Gegenstand selbst zu erklären. (S. den Art. Definition II. B. S. 7 ff.) Diese Erklärung der Realdefinition ist besser, als wenn man mit einigen die vollständige Erklärung des Grundwesens einer Sache darunter versteht, weil das zuviel verlangt ist. Andere nennen daher dieselben besser Caussaldefinitionen, nicht als wenn in denselben die Ursache des definirten Objects angegeben, sondern die deutliche Vorstellung des in dem definirten Objecte selbst liegenden Grundes der Eigenschaften und Würkungen desselben gesuchet werden soll. *) Wo der Ge-

*) Crusius Weg zur Gewißheit. S. 904.

Gedanke die Sache selbst erzeugt, da ist die Nominaldefinition zugleich die Realdefinition in allen willkührlichen Begriffen; Beyspiele hat die Mathematik häufig. Uebrigens liegt der Realdefinition die Nominaldefinition in allen andern Fällen zum Grunde. Aber die Nominaldefinition kann auch ohne Realdefinition da seyn.

Receptivität.

Metaph.

Im allgemeinen ist dieses die Möglichkeit, das Vermögen oder die Fähigkeit etwas zu leiden. Wird es von der Sinnlichkeit gebraucht, so ist es das Vermögen dadurch Vorstellungen zu empfangen daß wir von den Dingen afficirt werden, und heißt, Receptivität der Eindrücke. Dadurch werden uns Gegenstände gegeben und ihre Vorstellungen heißen Anschauungen. Diese enthalten weiter nichts, als die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Das Vermögen den Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu denken, heißt Verstand. Der Verstand kann nicht anschauen, und die Sinne können nicht denken. Nur daraus, daß sich beide vereinigen, kann Erkenntniß entspringen.

Recht.

Moral und Nat. Recht.

Das Wort, Recht, wird entweder subjectiv genommen für Befugniß, oder objectiv und zwar in der letzten Bedeutung, entweder vor den Inbegriff der Gesetze, Rechtslehre; oder vor ein Prädicat der Handlungen, nach welchen sie recht, oder unrecht sind.

Nimmt man es in subjectiver Bedeutung, in welcher man z. B. zu sagen pflegt: der Mensch hat ein

Recht dieses oder jenes zu thun; so halte ich davor, man muß es von einer bloßen **Befugniß** unterscheiden und diese beiden Begriffe nicht für einerley halten, weil der Begriff des Rechts zwar den Begriff der Befugniß, aber nicht umgekehrt in sich schließt, indem zu der Befugniß noch hinzukommen muß, daß sie von der Vernunft im allgemeinen muß gebilliget oder durch die Gesetze sancirt werden können, ehe dadurch ein Recht entstehen kann. Es verhalten sich diese beiden Begriffe zu einander wie **Grund** zu dem **Begründeten**. Ehe ich sagen kann, daß ich ein Recht wozu habe, muß ich erst die Befugniß beweisen können. S. I. B. 492.

Ich nenne **Befugniß** das Bewußtsein von dem Verhältniß eines Vernunftwesens zu der Nothwendigkeit seines freien Kraftgebrauchs, in Hinsicht der Erreichung eines **sittlichen** Zwecks. Unter der Nothwendigkeit des freien Kraftgebrauchs verstehe ich diejenige Bedingung, ohne welche der Zweck, den sich das Vernunftwesen vorgesetzt hat, nicht erreicht werden kann. Denn wer einen Zweck will, muß auch die Mittel wollen und hierzu ist die Anwendung seiner Kraft das nothwendige Erforderniß oder die Bedingung. Es bezieht sich also dieselbe nicht auf die Freiheit des Subjects, sondern auf seinen Zweck. Unter der Bedingung daß es den Zweck nicht will, kann dasselbe einen andern Gebrauch seiner Kraft machen. Dabey bleibt die Anwendung seiner Kraft immer frey. So erfordert der Zweck des Gelehrtwerdens, Fleiß, und wer jenen realisiren will, muß diesen als Mittel anwenden. Als Vernunftwesen hat der Mensch das **physicalische** Vermögen sich Zwecke vorzusetzen; aber nicht jeder Zweck den er sich vorsetzt würket Befugniß, sondern es muß ein solcher seyn, der von der Vernunft im allgemeinen muß gebilliget werden können. Durch dieses denken

oder

oder durch dieses Bewustsein tritt der Mensch in das Verhältniß zu der Unumgänglichkeit d. i. Nothwendigkeit seines freien Kraftgebrauchs, in Hinsicht seines von der Vernunft im allgemeinen gebilligten d. i. sittlichen Zwecks. Nun kann aber die Vernunft im allgemeinen nichts billigen, als was mit dem Princip der Sittlichkeit übereinstimmt. Folglich heißt Recht, in subjectiver Bedeutung des Wortes, ein, durch das Sittengesetz sancirtes Befugniß. Ist der Begriff des Befugnisses auf diese Art allererst bestimmt, so kann man auch wohl mit Mendelssohn sagen: Recht ist das Befugniß sich eines Dinges als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen. *) Oder mit Crusius: Ein Recht oder Befugniß ist ein moralisches Vermögen etwas zut hun, oder zu lassen, das ist ein moralisches Verhältniß eines Geistes gegen ein gewisses Thun oder Lassen, vermöge dessen er an demselben durch kein Gesetz gehindert wird; nur daß hier Befugniß und Recht für eins gehalten wird: oder, es ist dasselbe ein moralisches Vermögen, in gewissen Stücken seinem eigenen Willen zu folgen, und also eines physicalischen Gutes ungehindert zu genießen. **) Hierdurch wird aber mehr ein Erlaubtseyn, als ein Befugniß und Recht erklärt. Oder mit Hufeland: in dem Begriffe, Recht, sind die Begriffe des Erlaubtseins und der Befugniß vereiniget. Durch den ersten ist das Recht vom Sittengesetze in so fern es dem Rechthabenden obliegt; durch den andern aber von demselben, in so fern es für andere verbindlich ist, abhängig. ***) Oder mit Reinhold:

*) Moses Mendelsson Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.

**) Crusius Anweisung vernünftig zu leben. §. 200. S. 275 ff.

***) Naturrecht §. 71. S. 38.

hold: Recht ist die natürliche Freyheit unter der Sanction des Sittengesetzes. *) Oder nach Kant: Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung, daß sie mit der Freiheit aller Menschen nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist. **)

Man hat mehrentheils gesagt: Wo ein Recht ist, da entspricht demselben auf der andern Seite eine Pflicht, (posito iure, ponitur officium). Allein schon Crusius und nach ihm Hufeland haben das Gegentheil behauptet. ***) Denn aus dem Rechte des einen kann man noch nicht schließen, daß der andere eine Verbindlichkeit habe, dasjenige zu thun oder zu leiden, was jener zu fordern berechtiget ist; es müssen vielmehr die Gründe eines jedweden Rechts und einer jeden Verbindlichkeit jedesmal besonders untersucht werden. So kann einer ein Recht zu zwingen haben, ohne daß der andere verbunden ist sich zwingen zu lassen. Es folgt nur so viel, daß man es demjenigen der sich seines begründeten Rechts bedient, nicht als ein Verbrechen anrechnen dürfe. Ja es kann so gar seyn, daß der Andere, der die Pflicht leisten soll, wegen seiner besondern individuellen Umstände, die innere Verbindlichkeit nicht hat, indem sich die Gründe des Gesetzes gar nicht dahin schicken, und daß auch die äußerliche Pflicht nichts darunter leidet, wenn er sich jetzo derselben entzieht; und er kann gar eine Verbindlichkeit haben sich derselben nicht zu unterwerfen.

Nimmt man das Wort, Recht, für ein Prädicat einer Handlung, so druckt dasselbe die Gesetzmäßigkeit der

*) Reinholds Briefe Th. 2. S. 199.

**) Kant in der Berliner Monatsschrift. Sept. 1793.

***) Recht der Natur. S. 41 u. 12.

der Handlung aus. Es ist also das Recht ein morali- scher, aber kein physicalischer Begriff, welcher durch ein physicalisches Vermögen oder durch körperliche Ueberle- genheit und Stärke seine Bestimmung bekäme. Kein Recht des Stärkern. Die Handlung worauf das Recht geht, heißt die Materie, das Verhältniß desselben zum Gesetz, heißt die Form des Rechts. Zieht man blos die Form in Erwägung und abstrahirt dabey von aller Materie der Handlung, so heißt das Recht rein; an- gewandt, wenn die Rechtsform als in gewissen be- stimmten Gegenständen enthalten vorgestellt wird. Da die Form des Rechts mit der Natur eines jeden ver- nünftigen Wesens wesentlich verknüpft ist; so ist das Recht der Form nach absolut allgemein, uneingeschränkt, unbedingt und nothwendig. Die Materie des Rechts ist immer von dem Begehrungsvermögen und Willkühr abhängig.

Ein Recht, das zugleich durch eine Pflicht aufge- legt wird, ist ein verbindliches, (Ius obligatorium) sonst, ein freyes Recht (liberum) das die Pflicht nur erlaubt. Bey jenem hat der Mensch nicht das Recht, eine von beiden Handlungen vorzunehmen, sondern nur die, so mit der Pflicht übereinstimmt. Bey diesem kann er soviel nachlassen, als er will, oder dasselbe ganz aufgeben, denn es steht ganz unter seiner Willkühr. z. B. eine Schuld, die er sonst wohl zu fordern berech- tiget war, ganz, oder zum Theil zu erlassen. Was angebohrene, oder erworbene, absolute oder relative Rech- te sind, ist schon aus den Worten klar.

Die Rechtslehrer theilen ferner das Recht ein, in vollkommenes und unvollkommenes, und ver- stehen unter dem ersten ein solches, das mit Gewalt ausgeübt werden kann, das Gegentheil ist ihnen ein

unvollkommenes Recht, das nicht erzwungen, sondern nur erbeten werden kann. Das Recht Beleidigung abzutreiben ist ein vollkommenes; ein Allmosen zu begehren aber, ein unvollkommenes Recht. Sie setzen den Grund der Nichterzwingbarkeit darinne, weil es der eigenen Beurtheilung des Menschen überlassen werden muß, ob er der Foderung ein Gnüge leisten will. Es kommt auf einen jeden Menschen selbst an, ob er die Summe der Vollkommenheiten Anderer vermehren will oder nicht, ob er dieses nach seinen Verhältnissen kann, wessen Vollkommenheiten er befördern will, in wie weit der Quantität nach, wann? wo? und wie? der Qualität nach, er dieses thun will. Dieses allein könne nur sein Verstand beurtheilen. Aeußerer Zwang aber sey kein Verstandsgrund, als wodurch allein der Verstand gelenket werden könne in seiner Beurtheilung. Folglich könnten dergleichen Handlungen wodurch die Summe der Vollkommenheiten Anderer vermehrt würde, nicht erzwungen werden, d. i. der Andere habe dazu kein vollkommenes Recht. (S. Mendelssohns Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.) Die Berechtigung zum Zwange bey den vollkommenen Rechten, leiten sie mehrentheils aus Beleidigungen ab. Nemlich die Natur hat einem jeden Menschen das Recht gegeben auf die Erhaltung seiner Güter, d. i. seines Lebens, seines Eigenthums und seiner Ehre. Folglich muß sie ihm auch ein Recht gegeben haben auf die Mittel sich zu vertheidigen. Ein solches aber ist der Zwang oder die Gewalt. Folglich kann er dieses Recht mit Gewalt ausüben, d. h. es ist ein vollkommenes Recht. Allein hier trägt man unvermerkt den Begriff von Zwang schon mit hinein und begeht einen Circel im Beweisen. (Man sehe unter den Art. Zwangsrecht.)

Da diese Lehre mit der Lehre von vollkommenen und unvollkommenen Menschenpflichten die genaueste Verwandschaft hat, und wir hiervon in dem Art. Pflicht, weitläuftig gehandelt haben, so darf ich mich hier darauf beziehen. Und da der Begriff eines vollkommenen Rechts, in dieser Bedeutung, den Begriff vom Zwange und von der Rechtmäßigkeit des Zwangs voraussetzt so wird in dem Art., Zwangsrecht noch besonders davon geredet werden müssen.

Man thut daher am besten, wenn man mit Hufeland, der die obige Eintheilung nach den gewöhnlichen Begriffen der Rechtslehrer gleichfalls für unstatthaft und falsch erklärt, unter vollkommenen Rechten solche versteht, vermöge dessen alle zur Würklichmachung eines Gegenstandes erforderlichen Bedingungen, dem Sittengesetze nach, in die Willkühr des Berechtigten gestellt sind. Unvollkommene Rechte (Ius imperfectum) hingegen sind solche, wo das Sittengesetz außer der Willkühr des Berechtigten noch andere Bedingungen erfordert *) Da ist es mir nicht erlaubt die Würklichkeit der Sache blos durch meine Willkühr zu Stande zu bringen. Beym vollkommenen Rechte geht die Verbindlichkeit anderer darauf, die Würklichwerdung der Sache nicht von etwas anderen außer der Willkühr des Berechtigten abhängig zu machen; beym unvollkommenen aber darauf, dasjenige hinzuzufügen, was nicht in der Willkühr des Berechtigten gegründet ist. Die Verbindlichkeit des erstern ist eine unerlaßliche, des letztern aber eine erlaßliche. Folglich sind vollkommene Rechte auch solche, die durch kein anderes Recht eingeschränkt sind; unvollkommene, die durch andere Rechte eingeschränkt sind.

Man

*) Recht der Natur. S. 41 u. 12.

Man theilt die vollkommenen Rechte ferner ein in **innere** und **äußere**. Jene sind solche, die der Mensch vor sich selbst beweisen kann; diese, wenn er es auch vor andern Menschen beweisen kann. Wenn uns Andere an unsern Rechten beförderlich oder nicht hinderlich seyn sollen, so müssen solche Umstände vorkommen, welche sie als Kennzeichen ansehen können, daß uns dergleichen Rechte zukommen. Weil es nun seyn kann, daß diese Umstände bisweilen fehlen, und nicht erweißlich gemacht werden können, und weil es ferner möglich ist, daß dieselben keine untrüglichen Kennzeichen der Befugniß sind, ob man sie wohl um der gemeinen Sicherheit willen, und damit nicht die Ausübung der menschlichen Rechte überhaupt in unendliche Streitigkeiten verwickelt werde, als Kennzeichen der Befugnisse ansehen und gelten lassen muß, so kann das Recht zwar da, aber nicht erweißlich seyn, und heißt dann ein innerliches. Bey dem äußerlichen können die Zeichen des Rechts da seyn, aber der innerliche Grund desselben fehlt. z. B. das Recht auf die Haltung des Contracts zu dringen, welcher dem andern schädlich geworden und — den wir ihm doch ohne unsern Schaden nachlassen können. Andere bestimmen diese Begriffe auch so: ein Recht heißt **innerlich**, wenn es keiner innern; **äußerlich**, wenn es keiner äußern Pflicht widerspricht. Oder solche die einen sittlichen Grund im Subjecte ausdrücken, daß etwas sittlicher weise geschehen könne, sind **innere**; **äußere** hingegen, die einen sittlichen Grund in Andern ausdrücken nicht zu hindern, daß etwas von ihnen geschehe. Was innerlich recht ist, kann äußerlich niemals Unrecht seyn.

In Ansehung der Würkung, welche ein Recht, das wir auf den Andere haben, nach sich zieht, ist es entweder ein Recht etwas zu **thun** (Ius activum); oder ein

ein Recht etwas von einem Andern zu erwarten und anzunehmen. (Ius passivum). Wir können ihn, nach Befinden auch an seine Schuldigkeit uns etwas zu leisten, erinnern obgleich nicht zwingen.

Wenn kein Gesetz da ist, welches bestimmt daß, oder wie ein gewisser Zweck befördert werde und eben hieraus geschlossen werden kann, daß die Sache blos unverwehrt sey, so heißt es ein **negatives** Recht. Dergleichen ist z. B. das Recht, auf zufällige Vollkommenheiten des menschlichen Zustandes, des Vergnügens, der Schönheit und Ordnung u. s. w. Wenn hingegen das Gesetz den Zweck bestimmt, der befördert werden soll, oder doch die Befugniß denselben zu befördern, an gewisse ausdrücklich bestimmte Bedingungen bindet, so heißt es ein **positives** Recht. z. B. bey Contracten bekommen die paciscirenden Personen gegen einander ein natürliches positives Recht zu demjenigen, worüber sie paciscirt haben, es sey dieses eine gewisse Prästation, oder eine gewisse verabredete Bedingung. Hingegen bleibt ihnen in Absicht auf den Contract selbst ein **natürliches negatives** Recht zu allem demjenigen, wovon man nicht annehmen kann, daß durch den Contract etwas ausgemacht worden sey. Man verwechsle aber nicht das natürlich positive Recht mit dem bürgerlichen.

Wenn man bey der Form des Rechts von aller Verschiedenheit des Innhalts oder der Handlung abstrahirt worauf das Recht sich beziehen mag; so muß in derselben der intellectuelle Bestimmungsgrund aller Sittlichkeit und mithin alles Rechtes enthalten seyn. Denn das ist immer das Oberste und Letzte, wodurch alles übrige, was sonst noch auf den Willen Einfluß haben soll, bestimmt seyn muß. Darinne muß ein all-

gemeines und nothwendiges practisches Gesetz enthalten seyn, welches alle vernünftige Wesen verbindet. Dasselbe wird nun so ausgedrückt:

Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens seyn könne. Der Mensch hat alsdann nur zu untersuchen, wenn er eine bestimmte Handlung würklich machen will, ob das Object allgemein gewollt und die Handlungsweise von der allgemeinen Vernunft gebilliget werden könne. Dieses ist der allgemeine Grundsatz aller Sittlichkeit erst überhaupt. Aus demselben fließt der oberste Grundsatz alles Rechts, welcher so lautet:

Handle so, daß du die vernünftige Natur allenthalben, wo du sie antriffst, als absoluten Zweck, niemals aber als bloßes Mittel durch deinen Willen behandelst.

Denn alle vernünftige Wesen, als solche, haben nur Einen Willen, was die Form der Maximen betrift, der Gestalt, daß wenn Jemand eine Sache ausschließend haben will, jedermann nach der Vernunft wollen könne, daß er es ausschließend besitze, oder wenn er sich eines gewissen Vorzugs bedient, jedermann wollen könne, daß er sich desselben bediene. Nun aber ist die vernünftige Natur etwas Absolutes, alles übrige ist um des Menschen willen, als einer vernünftigen Natur da, alles andere bezieht sich auf sie, sie selbst aber bezieht sich auf nichts anderes. Denn ihr kommt Freiheit und Persönlichkeit zu. Darinne besteht ihre Würde. Folglich kann die Vernunft, wenn sie durch die Erkenntniß ihrer selbst den Willen bestimmen soll, unmöglich etwas gebieten, das der vernünftigen Natur, wo sie auch angetroffen werden mag, widerstreitet, wodurch sie sich selbst widersprechen würde. Folglich muß ein vernünftiger Wille alles wollen was die Würde der

menschlichen Natur befördert d. i. daß sie nie als ein bloßes Mittel zu gewissen beliebigen Zwecken, sondern als absoluter Selbstzweck behandelt werde (S. Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sit.) Dieser Zweck muß also alle übrigen Zwecke einschränken.

Dieser Grundsatz bestimmt alles, was Recht oder Unrecht, Erlaubt oder Unerlaubt ist. Wenn kein Hinderniß der Handlung in dem Gesetze angetroffen wird, so ist die Handlung erlaubt; sonst unerlaubt. Wenn der Grund zu einer Handlung aus der gemeinschaftlichen reinen Vernunft hergenommen ist, nach welcher sie als absoluter Zweck, nach ihren eigenen Gesetzen behandelt wird; so ist sie recht. Und hieraus versteht sich die Rechtsformel:

Jeder hat ein Recht zu allen Zwecken und Handlungen, welche mit der sittlichen Freiheit bestehen können. *)

Wir haben diese Grundsätze absichtlich nach ihrer natürlichen Subordination vorgestellt um sie desto leichter übersehen zu können. Von dem Grundsatze der vollkommenen Rechte S. den Art. Zwangsrecht.

Hieraus läßt sich die Frage bestimmen: Ob Gott der Urquell alles Rechts sey? welche Frage häufig unter den Rechtslehrern der Vorzeit ist aufgeworfen worden.

Was die Frage betrifft, so kann man wohl sagen, Gott ist unmittelbarer Weise der Urquell alles dessen was recht ist, in so fern er zugleich der Urheber der menschlichen Natur ist. Der Mensch hat die Möglichkeit das, was Recht oder Unrecht ist zu erkennen durch seine Vernunft, die ein Geschenk der Gottheit ist, von ihm erhalten. Daraus müs-

*) Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

müssen wir schließen, daß es auch seinem Willen gemäß war, daß er durch seine Vernunft dieses erkennen sollte. Wenn aber die Frage so viel heißen soll, als, es kam auf Gott an, was er wollte, das für ein Vernunftwesen Recht und Unrecht seyn sollte; so muß dieses verneinet werden. Denn da stünde der bloße Willkühr Gottes statt des Grundes, und es wäre sodann möglich, daß die Vernunft, im allgemeinen, etwas als Recht erkennen würde, nach allen Gesetzen, unter deren Aufsicht sie dermalen ist gegeben worden, was mit dem göttlichen Willen im Widerspruch stünde, welches nicht möglich ist. Denn dermalen kann sie sich blos, bey der Nachfrage, was ist Recht? nach diesen Gesetzen richten, sie muß den Diebstahl für unrecht, und die Erhaltung der Güter des Nächsten für Recht halten. Nach und durch den bloßen Willkühr Gottes, wenn sich dieses denken ließe, könnte auch wohl das Gegentheil seyn, und dann läg die Vernunft im Widerspruche mit dergleichen willkührlichen Gesetzen und wir könnten nicht sagen, wie Cicero (De legibus) daß wir den Ursprung alles Rechts aus der Natur herholen wollten, (Repetam stirpem juris a natura). Und wo wäre denn die Bekanntmachung dieses Willens Gottes zu uns gelangt? Man sagt: Gott hat ihn dem Menschen ins Herz geschrieben, d. i. ihm denselben durch seine Vernunft bekannt gemacht; das heißt ja aber nichts anders, als er hat das, was Recht oder Unrecht ist durch die Vernunft ihm zu erkennen möglich gemacht. Wollte man sagen: Gott konnte bey einer andern Gestalt der Sache, auch den Menschen anders einrichten. So wie es auf ihn ankam, was der Mensch in Sachen der Sinnlichkeit seyn sollte, und er sein Auge mitten auf die Brust hätte setzen und so einrichten können, daß er das rothe für schwarz, den Triangel als rund hätte anschauen müssen; so wäre es auch blos auf ihn und auf seinen

Will-

Willkühr angekommen, was derselbe in Sachen der Vernunft, des Rechts und Unrechts hätte seyn sollen: so wollen wir uns hier nicht auf die alte bekannte Antwort einlassen, daß er auf solche Weise die Wesen der Dinge hätte ändern müssen, sondern nur sagen, daß jetzt die Frage für uns gar keinen Sinn mehr hat. Denn was wir mit einer andern Natur und bey einer andern Einrichtung seyn würden, läßt sich durchaus nicht sagen; anders würden wir zwar gewesen seyn, aber keine solchen Vernunftwesen, wie wir jetzo sind und — von diesen und von keinen andern ist doch hier die Rede.

Es ist bekannt, daß die Scholastiker und selbst Leibnitz und seine Nachfolger bey dieser Frage gleich die Antwort bey der Hand hatten: „der Wille Gottes müsse sich nach seinem Verstande richten,“ d. i. nach seinen Willen habe er gewollt, daß die Dinge so seyn sollten, weil sein Verstand eingesehen hätte, daß sie ihrer Natur nach so wären. Da verlor man sich in den ganz unnützen und sinnlosen Dispüt, ob die Wesen der Dinge von seinem Willen oder von seinem Verstande dependirten. Zweitens gieng die ganze Sache in einen bloßen Wortstreit über; theils hat es für uns gar keinen Sinn, zu sagen, in Gott dependirt sein Wille von seinem Verstande, es ist viel zu menschlich von ihm gedacht, und es ist weit philosophischer wenn man bis dahin gekommen ist, den Finger auf den Mund zu legen oder zu gestehen daß hier die Vernunft vor dem Unerforschlichen stehe. *)

Bayle

*) Man lese Bayle Continuation des penses diversés. Ch. 152. p. 771. T. II. und Chap. 114. Leibnitz Theodicee. 2r Th. Von der Güte Gottes. §. CLXXX ff.

Bayle hat sich bey diesem Streite zu der damaligen Zeit sehr gut benommen. Diejenigen welche den bloßen Willkühr Gottes über das, was recht oder unrecht seyn sollte vertheidigten, eigneten Gott eine ganz freie und despotische Gewalt über die vernünftigen Geschöpfe zu. Sie glaubten, man setze dadurch die Gottheit auf den höchsten Gipfel der Größe und Hoheit, den man sich nur einbilden kann, und vernichte die Geschöpfe dergestalt vor den Schöpfer, daß er in Ansehung ihrer nicht das geringste Gesetz befolge. Ja sie giengen so weit, daß sie behaupteten, Gott könne nicht sündigen, er möge auch thun was er wolle, weil er keinem Gesetze unterworfen sey. Dieses hält Bayle selbst für eine monströse und der Heiligkeit Gottes zuwiderlaufende Lehre. *) Und gegen die, welche vorgaben, die Güte und Gerechtigkeit dependire einzig und allein von der freyen Wahl Gottes und dabey sich einbildeten, wenn Gott von der Güte der Dinge dependire und dadurch zu seinen Handlungen determinirt würde, so würde er ein absolut nothwendig würkendes Wesen seyn, welches aber mit seiner Freyheit nicht bestehen könne (wo sie die metaphysische Freiheit mit der moralischen verwirrten) sagt er: „Aus dieser Lehre würde fließen, Gott habe, ehe er sich entschlossen die Welt zu schaffen, in der Tugend nichts besseres angetroffen, als in dem Laster, und seine Begriffe hätten ihm nicht gezeigt, daß die Tugend mehr von ihm geliebt zu werden verdiente, als das Laster. Auf solche Weise sey zwischen dem natürlichen und positiven Gesetze kein Unterschied weiter und in der Sittenlehre würde nichts mehr unveränderlich seyn. Gott hätte sowohl befehlen können lasterhaft als tugendhaft zu seyn; man würde nicht versichert

*) Diction. Art. Pauliciennes. p. 2232.

sichert seyn, ob die moralischen Gesetze nicht eben sowohl möchten abgeschafft werden, als die Ceremonialgesetze der Juden abgeschafft sind. Mit einem Worte, hierdurch würden wir bewogen werden zu glauben, Gott sey nicht allein ein freywilliger Urheber der Güte und Tugend, sondern auch der Wahrheit und des Wesens der Dinge. Eine solche Lehre öfne dem Scepticism Thor und Thür; denn sie gebe Anlaß zu behaupten, der Satz: drey und drey sind Sechs, sey nur zu der Zeit und an den Orten wahr, wo es Gott gefällig, in einem andern Theile der Welt könne er vielleicht falsch seyn, und wer weiß, ob er künftiges Jahr noch hier zu Lande wahr seyn werde; weil alles was in dem freien Willen Gottes steht, auf gewisse Zeiten und Orte, wie die Jüdischen Ceremonien hat können eingeschränkt werden. Ja man würde diesen Schluß eben so gut auf die zehen Gebote ziehen können, wofern das, was sie gebieten, seiner Natur nach, eben so wenig gut ist, als was sie verbieten. *)

So gegründet nun auch die Begriffe und Grundsätze der Philosophen von Recht und Unrecht seyn mögen, und so viele Mühe sie sich auch immer geben mögen und von je her sich gegeben haben, dieselben überall geltend zu machen, besonders in der Anwendung; so haben doch sceptische Moralisten bezweifeln wollen, daß sie weiter nicht reichten, als die Republik der Gelehrten und Rechtslehrer, daß sie zwar in der Theorie ihre gute Richtigkeit haben möchten, aber in der Befolgung und Anwendung ginge alles anders, und wenn die Convenienz es auch in einigen Fällen verstatte mit ihnen gleichförmig zu Werke zu gehen; so sey dies nur ein Zufall und ihre Befolgung sey dabey nicht als Zweck anzu-

*) Rep. au Prov. ch. 89.

anzusehen. Alle Menschen gestünden ein, daß es der Wunsch der Natur sey nach den Gesetzen des Rechts und der Gerechtigkeit zu handeln, weil dies das einzige dienliche Mittel ist, Frieden unter den Menschen zu erhalten. Wo ist wohl eine civilisirte Nation, bey der diese Wahrheit nicht von je her bekannt gewesen wäre? Selbst der Despot der doch nur durch willkührliche Begriffe herrscht, würde es nicht leiden, wenn man ihn beschuldigte daß er ungerecht wäre; und mit desto mehrerem Grunde haben sich in gemäßigten Regierungen die Regenten jederzeit eine Ehre daraus gemacht, zu bekennen, daß sie selbst den Gesetzen der Gerechtigkeit unterworfen seyen.

Aber warum, sagt man, hat denn nun die Kenntniß dieser Wahrheit so wenig Einfluß auf das Schicksal der bürgerlichen Gesellschaft gehabt? Können die Gesetze der Gerechtigkeit nichts zur Glückseligkeit der Menschen thun? Fassen sie nicht ihrem Wesen nach, das das gemeinschaftliche Interesse in sich, welches das wahre und das einzige Band der Gesellschaft ist? Warum finden sich denn der That nach, die Grundsätze der Verwaltung der Gerechtigkeit und der Staatsverwaltung, bey allen Völkern eben so verschieden, als Tracht und Sprache? Sind etwa die Gesetze der Gerechtigkeit nicht allenthalben einerley? Wir haben sie denn zu so widersprechenden Resultaten führen können? Finden sie ihre Anwendung nur zwischen Bürger und Bürger, und gehen sie die Regierung nichts an?

Alles wohl erwogen, sind dieses weiter nichts, als eben so viele Klagen über die Ohnmacht der Vernunft in Beherrschung des sinnlichen Interesse; Klagen über Mangel an einem reinen guten Willen. (Meliora probo, deteriora sequor) die Vernunft sagt, es soll so seyn, wenn Menschen der Vernunft folgen wollen; die Erfah-

fahrung aber sagt, es ist nicht so, oder geht nicht so, wie es gehen soll, weil sie das Gegentheil thun, von dem was die Vernunft fordert. Dieses kann aber nicht als ein Beweis angesehen werden, daß gar nichts sey, wornach die Menschen zu trachten hätten, oder daß die Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit nur leere Speculation sey. Das Gesetz welches die Gesinnung der Gerechtigkeit fordert, fordert zugleich jede äußere Handlung, die mit dieser Gesinnung und mit dieser Eigenschaft der Seele übereinstimmet. Das Gesetz, welches ungerechte Gesinnungen und Neigungen untersagt, untersagt auf gleiche Weise jede äußere Würkung derselben. Man muß bey dieser Betrachtung die zwey Fragen wohl von einander unterscheiden: 1. Wie handeln die Menschen nach der gemeinen Erfahrung mehrentheils und 2. Wie sollten sie eigentlich handeln? Die erste Frage ist physisch, die andere, moralisch. Bey physischen Fragen sehen wir auf das, was in der Welt würklich vorhanden ist; bey moralischen Fragen auf das, was gut und bös, recht und unrecht ist. Das würklich vorhandene hindert uns doch nicht, so ausgemacht es auch seyn mag, uns etwas besseres zu denken und zu wählen. Wenn man uns also sagt: die Untersuchung des Rechts und seiner Grundsätze ist blos die Sache der Schule; in der Welt ist Gerechtigkeit ein bloßer Name wornach die Menschen sich regieren lassen; wenn man uns sagt: es werde zwar auf allen Dächern gelehrt, die Regierungsgewalt sey ein Ausfluß der göttlichen Macht und ein Ebenbild derselben, und keine Sache die nach bloßen Belieben ausgeübt werden könne, aber es wären dieses nur schöne Worte; in der Welt selbst müsten Millionen Menschen der Grille eines Einzigen dienen, gleich als wären sie dem Fürsten alles, der Fürst aber ihnen nichts schuldig. Gerechtigkeit sey ein auf den Thron gesetztes Unding und das allgemeine Beste, ein

Schat=

Schattenbild welches jeden Regenten berechtige, die Rechte der Bürger nach seiner Convenienz umzuformen, die der eine so, der andere anders versteht u. s. w.; so können wir fragen: ob man diese Facta anführe, blos um die Beschaffenheit der Sache, wie sie ist, zu zeigen; oder um Beyspiele zu geben, was Menschen seyn sollen? Es kann wahr seyn, daß die Menschen so sind, aber etwas als schlecht erkanntes zum Muster anzunehmen, würde ungereimt seyn.

Es kann wahr seyn, daß in sehr verwickelten einzelnen Fällen, es einem Richter schwer fällt, zu beurtheilen, auf welcher Seite das Recht sey, weil die Gesetze allgemein sind und nicht für jeden einzelnen Fall haben sorgen können. Dieses kann beruhen auf dem Unterschiede der Fälle, der Meinungen, der Umstände, der Personen und der Auslegung. Aber was berechtiget uns, von wenigen einzelnen Fällen aufs Ganze zu schließen?

Recht des Stärkern.

Natur- und Völkerrecht.

Dieses ist eigentlich kein Recht; denn Recht ist ein moralischer, Stärke und Uebermacht aber ein physischer Begriff. Das Gefühl der Ueberlegenheit an körperlicher Stärke, oder äußerlicher Gewalt kann so wenig einen Rechtsgrund oder eine Befugniß ertheilen, daß man vielmehr einen solchen Zustand, wo man bey Ausführung seiner Zwecke blos seine Macht und Gewalt, nicht aber seine Vernunft, nach Regeln der Gerechtigkeit, um Rath fragt, einen thierischen Zustand zu nennen pflegt. Es ist das Vorurtheil der Menschen und Völker, wornach sie sich einbilden, daß physische Stärke des Einzelnen oder gesellschaftliche Force mehrerer in Verbin-

dung,

dung, der Maasstab des Rechts sey. Sie handeln nach dem falschen Princip: **Der Stärkere hat immer recht.** (La raiſon du plus fort, eſt toujours la meilleure) wie **La Fontaine** sagt: woraus das eine Folge ist, was **Corneille** sagt: wer alles thun kann, was er will, der will mehr, als er soll (qui peut tout ce qu'il veut, veut plus, que ce qu'il doit.) Daß dergleichen Maximen unter Völkern geherrscht haben, sagt leider, die Geschichte! Zu den Zeiten, da man sich noch nicht überzeugt hatte, daß ein Volk dem andern Gerechtigkeit schuldig sey, und wo das Recht blos in Waffen bestund, versuchte man keine rechtlichen Deductionen, wenn Streitigkeiten unter ihnen vorfielen; sondern ihre Rechtsgründe waren, die Keule, die Schleuder, der Bogen, der Speer und das Schwerd. Die **Gallier** sagten den Römern, als diese ihre Rechte gegen sie beweisen wollten, ganz deutlich: ihr Recht bestünde in den Waffen, nach dem **Livius** im fünften Buche. Von den alten Grönländern sagen uns die Reisebeschreibungen, daß, ohnerachtet sie für sich gutherzig und unschädlich sind, und in ihrer Sprache nicht einmal Worte haben, Zorn und Neid auszudrücken, sie dennoch treulos und grausam sind gegen diejenigen, so unter sie kommen, und die übrigen Menschen als ein verschiedenes Geschlecht betrachten, dem sie keine Gerechtigkeit schuldig wären. Unter den **Koriaken** achtet man es nicht, einen Fremden zu ermorden. So lange Rom noch ein kleiner Staat war, wurde Nachbar und Feind durch einerley Namen (Barbarus) ausgedrückt. Daher rührt es, sagt **Home** (Geschichte der Menschheit) daß wir in der alten Geschichte von beständigen Kriegen lesen unter den benachbarten kleinen Staaten. Es war so in Griechenland, es war so in Italien, während der Kindheit der römischen Republik, es war so in Gallien, da Cäsar die Feindseligkeiten wider dieses

Land

Land anfieng; und es war so in der ganzen Welt. Darüber brauchte man sich in den damaligen noch unaufgeklärten Zeiten nicht zu wundern. Die Menschen glaubten, ihr Recht bestünde lediglich in den Waffen, und handelten so, wie sie dachten. — Wenn aber cultivirte Völker, die es wissen, es soll nicht so seyn, und die Vernunft kann im Allgemeinen ein solches Verfahren unmöglich billigen, wo man andere Nationen zu seinen willkührlichen und beliebigen Zwecken als bloße Mittel gebraucht, doch so handeln, als wäre die ganze Erde ihnen zu ihrer willkührlichen Disposition übergeben; so weiß ich nicht, unter welchen andern Titel man dieses bringen soll. Zu der äußerlichen Ueberlegenheit an Macht, gesellet sich noch Ueberlegenheit an Verschlagenheit, Staatsklugheit und List, welche oft mehr auszurichten vermögen, als Tapferkeit und Waffen. Dadurch daß hier der Verstand und die Klugheit an die Stelle der körperlichen Ueberlegenheit zu treten, oder sich mit derselben zu verbinden scheint, gewinnet zwar das Recht des Stärkern eine weniger auffallende Gestalt; man schlägt nicht blos mit Fäusten und Keulen, wie die alten mit Thierhäuten bekleideten Wilden, sondern zugleich mit Streichen der sogenannten Staatsklugheit; dem ohngeachtet bleibt es immer dabey: wenn ein Stärkerer (an Macht oder Verstand oder beyden zugleich) über ihn kommt, so zieht er dem Schwächern den Harnisch aus. Die Sache ist dieselbe, nur die Form ist anders.

Da nun nach Natur und Vernunft die Persönlichkeit so wohl einzelner Menschen, als ganzer Völker, es nicht gestattet, daß man sie als bloße Mittel zu seinen beliebigen Zwecken behandelt, und eine ungerechte Sache durch die Gewalt, die man in Händen hat, nicht zu einer gerechten Sache gemacht werden kann, so ist

das

das Recht des Stärkern in der Bedeutung, wie es hier genommen wird, gegen die geheiligten Rechte der Menschheit und gegen alle Würde der Menschen und Völker. Sollte denn die Gerechtigkeit gar zu schwer seyn?

Recht der Gleichheit.

Nat. Recht.

Wir haben bereits oben von der natürlichen Gleichheit der Menschen im Naturstande geredet. (S. II. B. S. 485.) Es wurde dieselbe durch die natürliche Gleichheit der Rechte bestimmt, die vermöge des Begriffs der menschlichen Natur und der wesentlichen Verhältnisse der Menschen allen und jeden Menschen zukommen. Zur Ergänzung dieser Lehre, wollen wir nur diese Rechte besonders anzeigen. Es gehören dahin so wohl vollkommene, als unvollkommene Rechte.

Zu den vollkommenen gehört:

1. Das Recht auf Persönlichkeit, d. h. das Recht, ein für sich bestehendes, von Andern unabhängiges Wesen, ein absoluter Zweck zu seyn. Unter diesen ist begriffen, das Recht in der Welt zu leben und sich willkührlich zu bewegen, ingleichen das Recht um sein selbst willen zu leben und sich in der Sinnenwelt seine eigenen Zwecke zu setzen.

2. Das Recht auf sittliche Freyheit, d. h. das Recht auf Unabhängigkeit von allen fremden Gesetzen im Handeln, wenn man nur die Freyheit Anderer dabey nicht kränket. Dieses schließt in sich das Recht auf freyen und unabhängigen Gebrauch aller seiner Talente, Fähigkeiten und Erkenntnißkräfte, Freyheit und ohne allen Zwang zu urtheilen, das Recht, nach seiner eigenen beliebigen Weise und Meinung glücklich zu seyn, seinen eigenen Willen, gegen alle Hindernisse durch zu setzen;

aber

aber immer unter der Einschränkung, daß man Anderer ihre Freyheit nicht verletzt.

3. Das Recht auf den beliebigen Gebrauch der Sachen, worauf kein Anderer ein bestimmtes Recht hat. Dahin gehört das Recht zu innern angebohrnen und zum erworbenen Eigenthum, und zu diesem, das Recht, Andere, die noch kein Recht darauf haben, von dem Gebrauche gewisser Dinge auszuschließen.

Zu den unvollkommenen gehört:

1. Das Recht auf die thätige Beyhülfe Anderer, in wie fern es dem Menschen ohnmöglich ist, seine positiven Zwecke, in so fern sie zu seiner Bestimmung gehören, allein würklich zu machen.

2. Das Recht zu Verträgen; also sein Eigenthum auf Andere überzutragen, und Anderer freywillige Uebertragung in sein Eigenthum aufzunehmen. Beydes hängt aber erst von dem Willen Anderer ab; deswegen ist dieses Recht nur unvollkommen.

Dieses sind die wesentlichen und unveränderlichen Menschenrechte, die sich von der menschlichen Natur nicht trennen lassen. Sie heißen Rechte der Gleichheit, weil sie allen Menschen ohne Unterschied zukommen müssen, und der Mensch, so lange er Mensch bleibt, kann sie nicht verlieren.

Rechtstitel.

Nat. Recht.

Bey der Frage, wie ein Mensch rechtmäßiger Weise ein Eigenthumsrecht über eine Sache, die noch nicht sein ist, erlangen könne, kommt es auf zwey Stücke an. Erstlich auf die Erwerbungsart (modus acquirendi) und zweitens auf den Rechtstitel (Titulus acqui-

acquirendi.) Die Erwerbungsart ist die Veränderung oder das Factum, wodurch eine Sache in die eigenthümliche Gewalt eines Menschen, der sie noch nicht hatte, unmittelbar übergeht, und der Grund, auf welchem die Gerechtigkeit dieses Ueberganges in die eigenthümliche Gewalt des Menschen beruhet, heißt der Rechtstitel. So ist die Erwerbungsart der Okkupation (S. Ergreifung. II. B. S. 201.) vollkommen rechtmäßig, weil der Ergreifer oder erste Uebernehmer einer Sache, die noch Niemanden gehört, wider keines einzigen Menschen Rechte handelt, und weiter nichts thut, als was seinem eigenen Rechte gemäß ist. Der Rechtstitel besteht eben darinne, daß die Sache, als ein für die Vervollkommnung des Menschenlebens bestimmtes oder brauchbares Mittel, das noch Niemanden gehört, von dem ersten besten zu solcher Absicht verwendet werden kann. (Res nullius cedit primo occupanti.) Gehört aber eine Sache schon Jemanden zu, so behält entweder der Eigenthümer dieselbe und das Recht darauf für sich; oder er überläßt sein Recht an derselben einem Andern zu seinem Nutzen. Im ersten Falle kann der Ergreifer kein Recht darauf erlangen. Im andern Falle aber bewilliget er dem Andern, daß er sein Recht, das er zuvor an der Sache hatte, fortsetzen soll, und die Sache wird nun mit allem Rechte ein Eigenthum des Andern. Die Erwerbungsart ist hier die Uebergabe (Traditio); dieses ist der Akt, dadurch einer seine Sache aus seiner Gewalt weg läßt, damit sie von dem Andern in dem nämlichen Augenblick ergriffen, oder übernommen werde, oder dadurch einer macht, daß der Andere der unmittelbare Fortsetzer seiner Gewalt über seine Sache wird. Der Rechtstitel bey dieser Erwerbungsart ist das Recht, das der Uebergeber an der Sache hat, über dieselbe nach seinem Gefallen zu disponiren (jus disponendi suo pro arbitrio in rem suam)

welches er nun dem Andern auf eine bestimmte Art überträgt. (Vergleiche den Art. Eigenthum. II. B. S. 108. ff.)

Rechtschaffenheit.

Moral.

In der weitläuftigen Bedeutung ist Rechtschaffenheit die Neigung eines Menschen seine Pflicht und die Erwartung, die er bey Andern erregt hat, immer getreu zu erfüllen, verbunden mit dem Verlangen zum Besten Anderer zu handeln und sich ihnen mitzutheilen. Sie ist die Achtung, die man für die Rechte und Glückseligkeit der Menschen trägt. Diejenigen Würkungen der Rechtschaffenheit, die zur Schuldlosigkeit gehören, werden unter der Sanktion der Zwangsgesetze gefordert. Diejenigen, welche die Wohlthätigkeit ausmachen, werden unter der Sanktion der Gewissenspflichten gefordert.*) Sie begreift also so wohl die vollkommenen, als die unvollkommenen Pflichten und fordert ihre treue Erfüllung. In der engern Bedeutung ist es die Geneigtheit, alle freye vollkommene Pflichten zu erfüllen, und gehört als ein Zweig der Gerechtigkeit an. Da gehört die Rechtschaffenheit und ihre Pflichten nur zur Sicherheit der Zwecke Anderer, und gebietet nur eine negative Achtung gegen Anderer Zwecke, nemlich wenigstens eine solche Gesinnung gegen die rechtmäßigen Zwecke Anderer zu haben, wodurch sie nie gehindert werden können. (S. Jakob Moral. S. 335.)

Es macht diese Eigenschaft einen großen Theil der wahren Ehre eines Menschen aus, deren Ansprüche die Men=

*) Jakob philos. Sittenlehre. S. 666. Ferguson Moralphilos. S. 213. Anmerk. 336. ff.

Menschen auch gelten lassen, und öfters mehr als eidliche Versicherungen. Denn die Versicherungen, die sich die Menschen geben, wenn sie dabey ihr Herz zum Unterpfande setzen, und sich auf ihre Rechtschaffenheit berufen, werden nicht gemißbilliget; aber niemals hat man gehört, daß sich einer auf seinen großen Verstand berufen hätte, oder sich darauf berufen und sagen dürfe: so wahr als ich einen großen Verstand besitze. Viel mehr wird ein solcher, der seinen Verstand lobt, für einen eiteln Menschen gehalten. Der Grund hiervon liegt allem Vermuthen nach darinne, theils daß man es allgemein anerkennt, daß ohne rechtschaffene Gesinnungen und Handlungen keine wahre innere Ehre statt finden könne, theils weil, wenn der Mensch die Erwartungen, die er bey Andern erregt hat, nicht getreu erfüllt, er sich in der menschlichen Gesellschaft alles Zutrauens anderer Menschen unwerth und unfähig macht; da ihm dies aber selbst so sehr nachtheilig ist, so hat man solche Versicherungen gelten lassen, so lange das Gegentheil nicht durch die Erfahrung bewiesen wird.

Man hat die Anmerkung gemacht, daß ein Schurke nie so in eine Gesellschaft treten, oder sie so verlassen könne, als ein rechtschaffener Mann.

Die erste und nothwendigste Eigenschaft des rechtschaffenen Mannes, das Wort in weiterer Bedeutung genommen, ist die Ehrlichkeit. Sie schließt außer andern Würkungen auch noch Wahrhaftigkeit und Treue in sich, die erste im Gegensatz vom Betrug, die andere im Gegensatz von Treulosigkeit, und ist der Gegenstand der Zwangsgesetze. Die andern Eigenschaften sind ein offenes Herz (Candeur). Darunter verstehen wir nicht nur die Bereitwilligkeit die Ansprüche oder Verdienste anderer anzuerkennen und gelten zu lassen, ohne weder

durch Vourtheile, noch durch die Eingebungen des Eigennutzes daran gehindert zu werden; sondern auch die Bereitwilligkeit sich mitzutheilen und seine Gesinnungen sehen zu lassen. Diese Offenherzigkeit ohne Einfalt, ist eine natürliche Folge des Bewußtseyns der Schuldlosigkeit, der Befreyung von stürmischen Leidenschaften und des Wohlwollens. Denn wer hat nöthig sich zu verbergen, wenn das Vergangene ihm rühmlich, und seine jetzige Gesinnung dem Andern vortheilhaft ist. Und hieraus fließt eine dritte Eigenschaft des rechtschaffenen Mannes, nemlich ein zuvorkommendes Herz. Denn was den Menschen von dem Menschen entfremdet, ist Eigennutz oder Stolz; und beydes sind verdrüßliche, gehäßige Leidenschaften, es sind eben die Flekken, welche die natürliche reine Farbe des Herzens verstellen. —

Reden, wenn man es erzwingen kann.

Naturrecht.

Im Naturrechte betrachtet man das Reden als Mittel zur Erhaltung, Beraubung, oder Erwerbung von Gütern. Wenn durch das Schweigen eines Andern, oder dadurch, daß er nicht reden will, einem Menschen Güter entzogen werden, so kann er ihn zum Reden zwingen. Z. B. wenn einer im richterlichen Verhör nicht antworten will. Denn hier ist eine Widersetzlichkeit gegen das Recht eines Andern, welches eine Verletzung genannt wird, und diese giebt ein Recht zu zwingen. Das bloße unsittliche Betragen eines Menschen an und für sich, giebt freylich noch kein Recht zum Zwange. Denn ich kann nicht erwarten, daß derselbe alle seine Pflichten gegen mich erfüllen werde. Ob einer reden oder schweigen will, hängt freylich, an sich, von sei-

seiner Willkühr ab, so lange das eine oder das andere ihm nicht Pflicht wird. So bald aber durch seine Pflichtverletzung eines Andern vollkommene Rechte gekränkt werden, trit des Letztern sein Zwangsrecht gegen den Ersten ein. Eben so verhält es sich mit dem Eide, wenn dieser als ein nothwendiges Mittel zur Erhaltung anzusehen ist.

Redlichkeit.

Moral.

Diese ist eine Tochter der Ehrlichkeit und wird auch sonst Treue genannt, und ist die Neigung oder Bereitwilligkeit alle Erwartungen des Andern zu erfüllen, die er gerechter Weise von uns fordern kann. Sie bezieht sich hauptsächlich auf gewissenhafte Haltung der Verträge und der freywilligen Versprechungen. Ihr steht die Untreue oder Treulosigkeit, als Laster entgegen. Der Treulose macht sich die Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit Anderer zu Nutze und braucht sie als Mittel zu seinen unsittlichen Zwecken. Er borgt, wo er nicht bezahlen, und verspricht, was er nicht halten kann; setzt auch wohl gar noch einen Ruhm darinne, den redlichen Mann gemißbraucht und hintergangen zu haben. Ein Wort von den Lippen des Redlichen ist heilig, wie ein Eidschwur; der Unredliche denkt sich bey seinen Eidschwüren etwas anderes, als er schwört, er bedient sich derselben statt einer falschen Münze.

Reduction.

Logik.

Wenn man von der Aehnlichkeit bekannter Fälle, auf einen nicht durchaus bekannten Fall schließt, so heißt ein

ein solcher Schluß analogisch. Die Stufen der Wahrscheinlichkeit, mit welcher ein solcher Schluß gelten kann, sind aus der Menge bekannter Fälle, und aus der größern oder kleinern Aehnlichkeit derselben mit dem nicht durchaus bekannten zu bestimmen. Aehnlichkeit der Würkungen läßt Aehnlichkeit der Ursachen vermuthen, das hat man insbesondere das Principium Reductionis genannt, und das Verfahren, von einer gegebenen Würkung, deren Ursachen bekannt sind, auf eine andere, deren Ursachen unbekannt sind, mit Wahrscheinlichkeit zu schließen, heißt die Reduction. Wenn man etwas, als würkende Ursache, wegen der Uebereinstimmung der Phänomene vermuthet, so wird dieses die physikalische Wahrscheinlichkeit genannt. Diese Vermuthung wächst also mit der Vielheit der Phänomene, und mit dem Grade ihrer Uebereinstimmung, so wie sie bey entgegengesetzter Beschaffenheit abnimmt. Sie beruht auf der Erwartung der Aehnlichkeit der Natur und auf der Voraussetzung gewisser Naturgesetze. Freilich wohl führt dieses Verfahren auf Hypothesen; diese sind aber, besonders in der Naturlehre, von ausgebreitetem Nutzen, wenn sie nur sonst alle Eigenschaften der sogenannten philosophischen Hypothesen an sich haben, welches überhaupt solche Sätze sind, die man nicht mit Gewißheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit annimmt, um daraus andere Wahrheiten zu erklären. Zu dem Ende dürfen die Hypothesen, welche auf diesem Wege der Analogie gebildet werden, nicht zu allgemein seyn und zu dunkel, als welches verhindert, daß man die Art und Weise, wie etwas daher entstehen kann, nicht deutlich einsieht. Man muß die Art und Weise, wie etwas durch die angegebene Ursache entstehen könne, mit Wahrscheinlichkeit angeben, wobey ein Gleichniß oder ähnliches Beyspiel nicht hinreichend ist. Man muß bey der Ueber-

ein-

einstimmung der Phänomene die subordinirten und nicht subordinirten unterscheiden, ingleichen die einfachen und zusammengesetzten, und bey den letztern alle Umstände, die dabey vorkommen, und ob sich von jedem ein Schluß auf die Hypothes machen läßt oder nicht. Man muß endlich auf die Wichtigkeit der Phänomene reflectiren, die aus einer solchen Hypothes erklärt werden. Es kann seyn, daß dadurch eine große Menge angrenzender Wahrheiten und subordinirter Fälle können eingesehen werden, die vorher unbekannt waren; dieses macht eine Hypothes selbst wichtig. Beyspiele giebt die Naturlehre in Menge. *)

Von der Reduction der syllogistischen Figuren, S. Schluß.

Reduplicative.

Logik.

Dieses Wort wurde häufig in der scholastischen Philosophie gebraucht, wie wohl sich einige noch heut zu Tage desselben zu bedienen pflegen. Man setzt es entgegen dem specificative. Nemlich wenn ein Prädikat einem Subjecte nothwendig zukommt, so sagten sie, es sey dasselbe reduplicative zu erklären und durch das Wörtchen, quatenus, zu wiederholen. Z. B. der Regent, als Regent (quatenus) steht nicht unter seinen Gesetzen, oder, Erscheinungen als Erscheinungen können nicht außer uns statt finden. Kommt aber ein Prä=

*) Man lese Lamberts Organon. B. II. H. V. Moses Mendelssohn philos. Schriften. Kuntzens Logik. Crusius Weg zur Gewißheit. Kap. IX. Rüdiger De Sens. Veri et Falsi. B. III. Müllers Vernunftlehre. Platners Aphorismen. S. 197.

Prädikat einem Subjecte nur zufälliger Weise zu, so sagten sie, es sey dasselbe specificative zu erklären. Denn wäre es nur eine nähere Bestimmung, Specification des Subjects, und dabey sey das Subject nicht zu wiederholen. Z. B. Lukas der Arzt, läßt euch grüßen.

Reflexion.

Logik und crit. Philos.

Im logischen Verstande versteht man unter Reflexion die Handlung des Verstandes, wornach derselbe, wenn er einen Begriff bekommen hat, zu demselben gleichsam zurück geht, denselben nach allen seinen Theilen betrachtet und sich derselben bewußt wird. Attendo ad totum, reflecto ad partes sagten die Alten. Reflectiren überhaupt heißt überlegen, ob und wie in einem Urtheile des Verstandes eine Verbindung zwischen den gegebenen Begriffen statt finden könne. Diese Handlung des Verstandes muß vor allen bestimmten Urtheilen, als der Grund ihrer Möglichkeit voraus gehen. Man kann sie die logische Reflexion nennen, und die Begriffe, die dadurch entstehen, sind Vergleichungsbegriffe. Da nun die Urtheile der Quantität, Qualität, der Relation und Modalität nach verschieden sind, so vergleicht der Verstand alle zu Urtheilen gehörige Vorstellungen: 1. ob sie einerlei oder verschieden, 2. einstimmig oder entgegengesetzt sind. 3. ob sie innerlich oder äußerlich verknüpft werden müssen; und 4. ob sie blos der Form des Denkens gemäß gedacht werden, oder ob durch sie auch die Materie zugleich erkannt werde. Dadurch entstehen denn die verschiedene Arten der Urtheile, die allgemeinen und partikulären, die bejahenden und verneinenden, die kategorischen, hypo-

pothetischen und disjunctiven, die problematischen, assertorischen und apodictischen. Die Begriffe, welche auf solche Weise entstehen heißen Reflexionsbegriffe. Durch dergleichen Begriffe sollen keinesweges Objecte bestimmt oder Eigenschaften der Gegenstände ausgedrückt werden, dazu sind sie nicht tauglich; sondern sie deuten blos die Vergleichung an, die der Verstand von allen Urtheilen mit den Vorstellungen vornehmen muß. Man darf sie daher auch nicht mit den Categorien verwechseln; denn diese drücken sämmtlich Merkmale aus, wodurch die Gegenstände selbst bestimmt und erkannt werden sollen.

Von dieser Art der Reflexion, ist unterschieden die transcendentale. Dieses ist die Handlung, dadurch man die Vergleichung der Vorstellungen mit der Erkenntnißkraft zusammen hält oder vergleicht, darinn sie angestellt wird, wodurch man in den Stand gesetzt wird zu unterscheiden, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Diese Art der transcendentalen Reflexion oder Ueberlegung hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um gerade zu von ihnen Begriffe zu bekommen; sondern sie ist das Bewußtwerden des verschiedenen Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unsern verschiedenen Erkenntnißquellen. Die erste Frage vor aller weiterer Behandlung unserer Vorstellungen ist die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören sie zusammen? Ist er der Verstand, oder sind es die Sinne, in welchem sie verknüpft werden. Ob nun gleich das Verhältniß in welchem die Begriffe nach der logischen Reflexion sind, Einerleyheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und das Aeußere, das Bestimmbare und die Bestimmung (Materie und Form) ist; so beruht doch die

die richtige Beſtimmung dieſes Verhältniſſes darauf, in welcher Erkenntnißkraft ſie ſubjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen großen Unterſchied in der Art, wie man ſie denken ſoll. Z. B. Bey dem Leibnitziſchen Princip des Nichtzuunterſcheidenden oder, daß es nicht zwey Dinge giebt, die einander vollkommen gleich und ähnlich ſind, kommt es darauf an, ob man die Dinge vor dem reinen Verſtande, als Gegenſtände deſſelben mit einander vergleicht und von allen Individualien der Zeit und des Orts abſtrahirt; oder ob man ſie als Erſcheinungen betrachtet.

In beiden Fällen iſt ihr transſcendentaler Ort, oder die Erkenntnißkraft, in welcher ſie verglichen werden, verſchieden. Mithin wird auch die Beurtheilung des Satzes nach dieſem Verhältniß ganz verſchieden ausfallen müſſen. Ein Gegenſtand des reinen Verſtandes, er mag uns noch ſo oft mit eben der Qualität und Quantität gegeben werden, iſt immer eben derſelbe und nicht viel ſondern ein Ding. So nahm es Leibnitz, und da konnte der Satz nicht beſtritten werden. Iſt der Gegenſtand oder die Gegenſtände aber Erſcheinungen, ſo kömmt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch alles in Anſehung derſelben einerley ſeyn mag, iſt doch die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinungen zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes (der Sinne) ſelbſt. Denn ein Theil des Raums, ob er gleich einem andern völlig gleich und ähnlich ſeyn mag, iſt doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erſtern verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größern Raum auszumachen, und dies muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag.

Auf

Auf gleiche Weise verhält sichs mit den Sätzen: daß zwischen Realitäten kein Widerstreit sey, daß alle Substanzen oder die Monaden einfache mit Vorstellkräften versehene Subjecte seyen und, daß die Materie der Form vorgehe; sie können wahr oder falsch seyn, je nachdem man die Dinge als Intelligibilia, oder als Erscheinungen sich denkt, wo sie im ersten Falle vor dem reinen Verstande, als ihrem transcendentalen Orte; im andern aber in der Sinnlichkeit verglichen werden.

Die logische Reflexion ist eine bloße Comparation, denn bey ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören gänzlich abstrahirt: die transcendentale Reflexion aber enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzten gar sehr verschieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Von dieser Pflicht der transcendentalen Ueberlegung kann sich Niemand lossagen, wenn er über Gegenstände a priori urtheilen will.*)

Regalien.

Allgemeines Staatsrecht.

Im allgemeinen nennet man bisweilen alle zufällige Majestätsrechte, d. i. solche, welche nicht nothwendige Mittel zum Staatszwecke enthalten, Regalien. Insbesondere aber versteht man unter Regalien, die Rechte des Staats über die Benutzungsrechte der einzelnen Unterthanen, über ihr Eigenthum und ihre Genießungen so mit zu disponiren, daß zugleich jährliche Ein-

*) Kant Crit. der r. V. S. 260. Prolegomena zu jeder künftigen Metaph. 123.

Einkünfte für den Staat gezogen werden. Schlettwein in seinem Rechte der Menschheit, ist bey der Beurtheilung, welches die wahren und rechten Staatsabgaben sind, unzufrieden mit den Regalien, in dieser Bedeutung des Worts. Er sagt: *) Regalien streiten darum wider die wahre natürliche Staatsordnung, weil sie Einschränkungen des natürlichen Eigenthums= Benutzungs= oder Verwaltungsrechts der Menschen über das ihrige sind. Der Regent darf auf keinem Wege Einkünfte suchen, auf welchem er auch nur dem geringsten seiner Unterthanen in der Ausübung eines seiner Menschenrechte Hindernisse, oder Gewalt entgegen setzen würde. Die Abgaben müssen dem Personal= und Realeigenthumsrechte der Menschen, und dessen bestmöglichen Benutzung nicht den geringsten Eintrag thun. Daher sind die Abgaben, welche von dem würklichen Gewinn, den die Natur den Menschen für die Bearbeitung und Benutzung ihrer Kräfte schenket, die einzige Art, die der Ordnung der Menschenrechte gemäß ist. Der reine Gewinn, den die Natur schenkt, ist kein Theil des Vermögens, welches der Mensch schon hat, sondern ein Geschenk, daß ihm die Natur zu seinem Vermögen noch hinzusetzt. Wenn also alle Auflagen des Staats auf diesen reinen Gewinn gelegt werden, so wird durch keine das würkliche Haben, oder Eigenthum der Menschen vermindert und durch keine die Personalfähigkeit der Menschen eingeschränkt. Jeder Mensch behält sein ganzes Eigenthum unverkürzt, und indem die Auflage erhoben wird von dem, was nicht zu seinem Eigenthum gehört, sondern die Natur ihm zum Geschenk bestimmt hat, wird zugleich die Masse der Geniesungen für die Menschen größer." Es läßt sich dieses Raisonnement

*) Rechte der Menschheit. §. 284. 285.

nement im Allgemeinen sehr wohl hören; aber in einer Welt wie die gegenwärtige dürfte ein solches physiocratisches System schwer auszuführen seyn. Es müste da alles anders werden, als es dermalen ist und dies möchte vor der Hand schwerlich sobald zu hoffen seyn.

Regel.

Moral u. crit. Phil.

Eine Regel ist ein allgemeiner Ausdruck dessen, was in einer Anzahl besonderer Fälle gemeinschaftlich ist oder seyn sollte; oder die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges auf einerley Art gesetzt werden kann, und wenn es so gesetzt werden muß, wird es ein Gesetz genannt. Sie sind entweder empirische, wenn sie das Resultat von der Beobachtung einzelner Erscheinungen und ihrer Veränderungen sind z. B. die Regel: was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es folgt; oder nothwendige, objective Regeln a priori d. i. Gesetze. Objectiv; das heist, die der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhangen. Ein solches Vermögen der Regeln oder Gesetze ist der Verstand. Durch Erfahrung lernen wir viele Regeln und Gesetze; aber sie sind doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, unter welchen alle andere stehen, a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben darum Erfahrung möglich machen müssen. Der Verstand ist also nicht blos das Vermögen durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur d. i. synthetische

Ein-

Einheit der Erscheinungen nach Regeln geben: denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese ist aber nur in der Einheit der Apperception möglich. Diese Einheit der Apperception ist aber der transcendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in der Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nemlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln ist der Verstand.

Allgemeine Urtheile die eine Willensbestimmung für mehrere Fälle ausdrücken, sind practische Regeln. Ihr Quell ist die Vernunft; denn die Vernunft für sich kann nur durch moralische Gesetze practisch seyn. Practische Regeln welche den Grund aller übrigen enthalten und diese unter sich begreifen, heißen practische Grundsätze. Unter diesen denkt man sich entweder practische Regeln für alle vernünftige Wesen überhaupt, und dann heißen sie objective, oder nur einer gewissen Art vernünftiger Wesen, als enthalten, und dann heißen sie subjective Grundsätze oder Maximen. Die objectiven practischen Grundsätze sind entweder empirisch, oder rein, je nachdem das, was durch sie würklich gemacht werden soll, durch Erfahrung gegeben, oder durch die Natur und das Wesen der gemeinschaftlichen Vernunft selbst bestimmt ist. (Kant Crit. S. 113. 127. Prol. 89. Jakob Sittenl. §. 48 ff.

Regen.

Diesen allgemein bekannten Namen führet das Herabfallen des Wassers aus den Wolken in Gestalt der

der Tropfen. Man kann es jezt als einen durch unmittelbare Beobachtungen erwiesenen Satz ansehen, daß die sichtbaren Dünste d. i. Wolken und Nebel schon tropfbares Wasser in der Gestalt von Dunstbläßchen enthalten. Der Regen entsteht also wenn diese Dunstbläßchen aus irgend einer Ursache zerplatzen, wobey ihr Wasser sich nach den gewöhnlichen Gesetzen der Anziehung und Schwere in Tropfen vereinigen und durch die Luft herabfallen muß. Wenn es regnen will, zeigen sich zuerst zerstreut schwebende Wolken, die sich immer mehr vereinigen, mit andern hinzukommenden sich in eine gleichförmige Wolke zusammenziehen und den ganzen sichtbaren Himmel bedecken. Diese Wolken werden immer dichter, senken sich, verliehren die weise Farbe, schwächen das Tageslicht mehr oder weniger und scheinen gegen die Erde zu gleichsam einen Rauch von sich zu geben, bis sie endlich den Regen ausgießen. Je weißer die Wolke ist, desto dünner ist der Regen, und desto kleiner sind die Tropfen. Zuweilen ist nicht der ganze Himmel überzogen, sondern es schweben an denselben nur einzelne schwarze und dichte Wolken, aus welchen es regnet, man nennt es Strichregen. Dieser hört auf, wenn der Wind die Wolke forttreibt, und der Himmel wieder heiter wird. Wenn eine gleichförmige Wolke den ganzen Himmel überzieht, fallen die Tropfen gewöhnlich von gleicher Größe und gleich weit aus einander; hingegen sind sie ungleich und fallen bald dichter, bald dünner, wenn der Himmel nach einer Gegend weißer, nach der andern dunkler ist. Wenn eine Wolke durchgehends gleichförmig, aber langsam verdichtet wird, daß sich die Dünste nach und nach vereinigen, oder wenn die Verdichtung am untern Theile anfängt, und langsam nach oben zu fortgeht, so bilden sich kleine Tropfen, welche langsam fallen, und es entsteht ein Staubregen den man das Naßniedergehen nennet;

net; fängt aber die Verdichtung am obern Theile an, so werden die Tropfen durch die Vereinigung mit mehrern, die im untern Theile während des Fallens hinzukommen, größer. Verdichtet sich eine ganze Wolke plötzlich, so fallen sehr große und dichte Tropfen, oder das Wasser fällt auf einmal in ganzen Massen herab. Dies sind die Platzregen und Wolkenbrüche. Die Tropfen sind gewöhnlich an niedern Orten größer, als auf den Bergen, wie man das auch an den Hagelkörnern bemerket. Sehr oft fängt der Regen mit kleinen Tropfen an, wird allmählig bis zu einem gewissen Grade stärker und dichter und hört endlich mit kleinen Tropfen wieder auf.

Selten beträgt der Durchmesser der Regentropfen über $\frac{1}{4}$ rheinl. Zoll; aber näher nach dem Aequator hin sollen die Tropfen manchmal über einen Zoll im Durchmesser haben. Sie fallen, besonders wenn sie klein sind, wegen des Widerstandes der Luft, sehr langsam, und nicht mit beschleunigter, sondern mit gleichförmiger Bewegung. Fielen die Tropfen, wie im luftleeren Raume, so würden sie durch 6000 Fuß Fallhöhe die Geschwindigkeit einer Kanonenkugel erhalten, und ein einziger Regenguß würde die ganze lebende Schöpfung zu Grunde richten.

Da sich im Luftkreise mancherley heterogene Materien finden, wovon die Sonnenstäubchen ein bekanntes Beyspiel sind, so darf es nicht befremden, wenn der Regen bisweilen heterogene Dinge mit sich bringe, da leichte Körper durch die Bewegung der Luft in die Höhe gehoben und lange Zeit darinne erhalten werden können. So fällt bisweilen mit den Regen Erde, Sand Blumenstaub von Pflanzen, insbesondere von Nadelhölzern, Saamen von Pflanzen, ausgeworfene Asche aus

aus den Vulkanen u. d. gl. herab. Ohne Zweifel sind durch solche Begebenheiten die abentheuerlichen Erzählungen des Alterthums und der mittlern Zeit von allerley wunderbaren Regen veranlaßt worden, wobey man aber vieles für Spuren des Regens gehalten hat, was gar nicht aus dem Luftkreise gekommen war. Schwefelregen, welches nichts anders als ein gelbes Pulver aus der Tannenblüthe ist, Blutregen, von rothen Insekten, Waizen- und Kornregen, von Taxussaamen und Wespenlarven, welche der Wind umhergestreuet hatte, und von feinen Wurzeln des Schellkrautes, deren Wurzeln durch den Regen entblößt, deren Zwiebeln die der Wind umhergestreuet, leicht für herabgefallene Körner konnten angesehen werden. Stein- und Aschenregen, theils Würkungen der Vulkane, theils von sandigten Gegenden, oder von vorhergegangener Dürre, wo Sand und Staub bis zu einer beträchtlichen Höhe erhoben, weit fortgeführt werden, und an entlegenen Orten mit dem Regen wieder herabfallen. Die Milch- Fleisch- und Froschregen sind Fabeln. Nach dem Regen pflegen die kleinen Frösche ihre Wohnungen hauffenweise zu verlassen und gehen ihrer Nahrung nach Regenwürmern nach, kommen aber nicht aus der Luft, weil sie niemals darinne waren. Feuerregen, wenn der Regen viel Elektricität mit herabbringt, deren Tropfen gegen andere Körper Funken geben.

Was nun aber die Ursachen des Regens betrifft, so hat man von jeher das Herabfallen des Regens als das Umgekehrte vom Auffsteigen der Dünste betrachtet. Hierzu setzte in der Folge Beccaria (Lettere dell' elettricismo) noch die Electricität. Er führte die Aehnlichkeit der Regenwolken mit den offenbar elektrischen Gewitterwolken, das Leuchten der Tropfen, die gleichförmige Verbreitung der Wolken und Tropfen, die Phä-

nomene des Luftelektrometers, und die gewöhnliche Begleitung der Gewitter mit Regen als starke Gründe für seine Meinung an, und erklärte die Entstehung des Regens auf folgende Art. Aus der Erde steigt die Elektricität da, wo sie sich im Ueberfluß befindet, auf und nimmt eine große Menge Dünste mit sich in die höhern Gegenden. Dieselbe Ursache, welche die Dünste sammelt, verdichtet sie auch mehr und mehr, und bringt die Theilchen endlich zur Berührung, so daß sie in Tropfen herabfallen. Die Wolke verbreitet sich von dem Orte ihrer Entstehung gegen diejenigen Stellen der Erdfläche, welche zu wenig elektrische Materie haben, und theilt ihnen von dem ausgegossenen Regen mehr davon mit, daß also durch den Regen das elektrische Gleichgewicht wieder hergestellt wird. Eben so bilden sich die Regenwolken in dem sie den negativen Stellen der Erde die Electricität der positiven Stellen zu führen. Diese Erklärung fand so vielen Beyfall, daß seit dieser Zeit die meisten Physiker die Electricität mit zu dem veranlassenden Ursachen des Regens gezählt haben.

Muschenbroek (Introduct. ad phil. nat. T. II. §. 2363.) leitet die Entstehung des Regens hauptsächlich von den Winden her, nimmt aber doch auch hier, wie bey der Ausdünstung, die Electricität zu Hülfe. Gegenwart der Electricität ist bey ihm eine Ursache des Aufsteigens und der Erhaltung der Dünste im Luftkreise. Entziehung der Electricität also eine Ursache des Herabfallens oder des Regens. Wenn eine weniger electrische Wolke einer mehr electrischen und wasserreichern begegnet, und ihr ihre Electricität entzieht, so wird die erste nunmehr höher aufsteigen, die letzte aber sinken und sich in Regen verwandeln. Verliert sie noch nicht genug durch eine einzige Bewegung, so wird sie in der Folge mehr Wolken antreffen, die ihr mehr ent-

zie-

ziehen, bis sie aufgelöst ist. Die Hauptursache aber sind doch die Winde und die Gährung der Dünste welche Wind erzeugen, daher auf heiße Nachmittage und Abende, wo diese Gährung stark ist, gemeiniglich in der Nacht und den Tag darauf Regen erfolgt. Vornehmlich bringen diejenigen Winde Regen, welche von oben herab auf die Wolken treffen, sie verdichten, ihre Electricität wegnehmen und die Dünste zusammen drücken; ingleichen solche, welche Luft mit Dünsten vom Meere her über das Land führen und gegen Anhöhen, Berge und Wälder treiben, durch deren Berührung die Wolken ihre Electricität verlieren, daher es auch in gebirgigten Gegenden mehr regnet. Auch die zusammenstosenden Winde, wie im äthiopischen Meere, Guinea gegenüber, welche die Wolken zusammen, und plötzlich zu Wasser drücken, welches oft stromweise aus der Luft herabfällt. Endlich tragen auch die Wälder, wegen ihrer starken Ausdünstung zum Regen bey.

Aber alle diese Erklärungen wurden unzureichend seit dem Hamberger und Le Roi anfiengen die Ausdünstung als eine chymische Auflösung des Wassers in der Luft zu betrachten. Dieser Gedanke führte von selbst darauf, den Regen als eine Art des Niederschlags anzusehen. Das Wasser schwebt nun nicht mehr in blos zertrennten Theilchen, sondern aufgelöst und in einer ganz andern Gestalt in der Luft und nimmt Antheil an ihrer elastischen Form. Da befriedigen die mechanischen Ursachen und selbst die Electricität nicht mehr. Man frägt nach einer chymischen Ursache, welche dem elastischen Dunste die tropfbare Gestalt des Wassers wieder geben kann. Le Roi selbst nimmt nach den bekannten chymischen Grundsätzen an, die Luft könne bis zur Sättigung mehr Wasser auflößen, wenn sie wärmer sey. Dem zu folge wird eine mit Wasser gesättigte

Luftschicht, wenn sie kälter wird, desto mehr davon fallen lassen, je mehr sie erkaltet. Allein dieser erste Entwurf einer Theorie war noch sehr unvollkommen; denn die Phänomene zeigen allzu deutlich daß Erkältung der Luftschichten nicht die einzige Ursache des erfolgten Niederschlags seyn können.

De Saussure (Essais sur l'hygometrie. Essai III) nimmt den reinen elastischen Dampf für ein durch Feuer oder Wärmestoff aufgelöstes und in Dampf gebrachtes Wasser an. Diesen Dampf lößt die Luft auf, und es entsteht hieraus aufgelöster elastischer Dampf. Ist eine Luftmasse damit übersättiget, so schlagen sich die überflüssigen Dünste entweder gleich als kleine Tröpfchen nieder, welche die erste Anlage zum Regen geben, oder sie bilden sich zu Dunstbläschen, aus deren Anhäufung die Nebel und Wolken entstehen Dieser Erklärung des Regens setzt de Lüc vieles entgegen (Neue Ideen über die Meteorolgie Th. II. §. 597.) und nimmt eine andere Erklärung der Wolken und des Regens an. Er glaubt nemlich, daß das ausgedünstete Wasser nicht in der Luft aufgelößet, sondern vielmehr in eine eigene Luftgattung verwandelt oder in Luftgestalt mit der Atmosphäre vermischt werde. In dieser Gestalt bleibe es noch lange Zeit verborgen, ohne die Heiterkeit des Himmels zu trüben oder aufs Hygrometer zu würken. Es vermehre aber die Masse, mithin auch den Druck des Luftkreises, und verursache daher, so lang die heitere Witterung daure, den hohen Stand des Barometers. Endlich aber erhalte diese Luftgattung durch den Einfluß irgend einer unbekannten Ursache in einer gewissen Luftschicht die vorige Gestalt des tropfbaren Wassers wieder, und bilde dadurch Wolken, deren Bläschen in dem Falle, wenn sie zu plötzlich und allzuhäufig erzeugt werden, zur Berührung unter ein=

einander kommen, zusammenfließen und ihr Wasser tropfenweise herabgießen. Er nimmt hierbey zwar den reinen elastischen Dampf des Saussüre an, läugnet aber dessen chymische Auflösung in der Luft, und die Sättigung der Luft mit demselben gänzlich. Er überlegte in der Folge, daß die gesättigte, oder bis zum Maximum mit Dünsten angefüllte Luft nur sehr wenig Wasser enthalte, daß das Hygrometer unten in den Plänen selten die äußerste Feuchtigkeit; auf den Bergen aber noch mehr Trockenheit zeigt, daß sich endlich die Dünste auch nicht in den noch höhern Gegenden aufhalten können, weil sie sonst bey ihrer Verdichtung die Luft über den Bergen trüben würden, da man doch über den Regenwolken gewöhnlich den Himmel sehr heiter und durchsichtig findet. Dies alles erzeugte in ihm den Gedanken: der Regen könne nicht das unmittelbare Umgekehrte der Ausdünstungen seyn, oder unmittelbar aus dem ersten Producte der Ausdünstung entstehen. Wenn dies wäre, wie wollte man sonst die langen Zwischenzeiten erklären, durch welche oft bey anhaltender langer Ausdünstung der Erde und der Gewässer dennoch ganze Monate lang eine ununterbrochene Heiterkeit des Himmels fortdauert? Man sollte meinen der ganze Luftkreis müsse sich während dieser langen Pausen, die die Erde austrocknen, mit Feuchtigkeiten sättigen, aber das Hygromdter zeigt immer trocknere Luft, je länger die Pause dauert und je höher man aufsteigt. Die Entdeckungen, welche die Verwandlung der dephlogistisirten und brennbaren Luft in Wasser betroffen, machten de Luk geneigt zu glauben, daß das ausgedünstete Wasser in der Zwischenzeit bis zum Regen unter der Gestalt einer Gasart einen Theil der Atmosphäre ausmache, zuletzt aber durch einem unbekannten Umstand zur Dunstgestalt zurückkehre. Seine Muthmaßungen geben zwar der Meteorologie ein unerwar-

erwartetes Licht, lassen aber die noch übrig gebliebene Dunkelheit nur desto sichtbarer bemerken. (S. Gehler phys. Wört. Buch. III. Th.)

Regenbogen.

Naturlehre.

Diesen Namen führt der farbige Kreisbogen, der sich in den Regenwolken zeigt, wenn sie von der Sonne beschienen werden, und der Zuschauer, der die Wolke im Rücken hat, das Gesicht gegen die regnende Sonne kehrt. Er ist bekanntlich eine der schönsten Erscheinungen in der Natur und für den Physiker besonders merkwürdig, weil er sich aus den erwiesenen Gesetzen der Brechung, Zurückwerfung und Farbenzerstreuung mit Hülfe der Mathematik vollständig erklären läßt.

Gewöhnlich sieht man zwey Regenbogen zugleich. Sie sind concentrisch und stehen um eine merkliche Weite auseinander. Der innere hat die lebhaftesten Farben, der äußere hat weit schwächere Farben. Die Farben folgen von innen nach außen gerechnet, in dieser Ordnung: Violet, Indig, Blau, Grün, Gelb, Orange, Roth; im äußern Bogen ist die Ordnung umgekehrt. Dies sind aber nur die sieben kenntlichsten Abstufungen, eigentlich sieht man unzählige Farben die sich unvermerkt in einander verlaufen. Es sind eben dieselben die sich durchs Prisma zeigen. Der Halbmesser des Hauptregenbogens begreift 40° — 42°, der äußere 51° — 54°; der Mittelpunkt beider Bogen ist der Sonne gerade entgegen gesetzt, so daß ein völliger Halbkreis über dem Horizonte erscheint, wenn die Sonne eben im Auf- oder Untergehn ist. In der Natur selbst kommen blos der innere Hauptregenbogen und der äußere vor. Die-

er-

se erscheinen, so oft es eine Tropfenwand giebt, welche die Sonne bescheinet und von deren gehörigen Stellen die Strahlen frey ins Auge gelangen können. Die Tropfen, die diese Wand bilden, sind zwar beständig im Fallen, und der welcher zuerst rothes Licht ins Auge sendete, schickt denselben gleich darauf gelbes, grünes und endlich blaues Licht zu: allein beständig tritt ein Tropfen an die Stelle des vorigen, daher man sie alle als unbeweglich ansehen kann, so lange es regnet. Auch kömmt nichts auf die Entfernung der Tropfen vom Auge an, und wenn also in der Vorderfläche der Regenmasse an manchen Stellen, Tropfen fehlen, so sind doch tiefer hinein, beständig andere da, die dem Auge nach eben der Linie Licht von eben der Farbe zusenden. Daher ist der Regenbogen dem Scheine nach beständig, ob er gleich in der That alle Augenblick von andern Tropfen kömmt, auch jeder Zuschauer seinen eigenen Regenbogen sieht. Regnet aber die Wolke nicht an allen Stellen, oder stehen nur einzelne ununterbrochene Regenwolken am Himmel, so sieht man nur an den Stellen, wo würklich Tropfen sind einzelne Stücken des Bogens, die man insgemein Regengallen nennet.

Man sagt insgemein, daß der Horizont einen Theil des Regenbogens verdecke. Es kömmt aber hierbey nicht sowohl auf den Horizont, als auf den Umfang der sichtbaren Tropfenwand an. So weit dieser Umfang reicht, und so weit ihn die Sonne bescheint, so weit erstreckt sich auch der gesehene Bogen. Im platten Lande und wenn der Regen vom Auge sehr entfernt ist, wird freylich die Tropfenwand, und also auch der Regenbogen, unten vom Horizonte begrenzt. Steht aber der Zuschauer hoch, und sieht einen Regen, dessen Tropfen bis in tiefere Gegenden fallen, so geht der Regenbogen so weit, als die Tropfen reichen und scheint

als

alsdann mit seinen Schenkeln gleichsam auf den Feldern aufzustehen, auf welchen die vordersten Tropfen niederfallen.

Ist der Regen so nahe und das Auge so gestellt daß es 42° tief unter dem Mittelpunkte des Bogens noch Tropfen sieht, so erscheint ihm der Regenbogen als ein völliger Kreis. Dies ist der Fall bei den Staubregen die von Wasserfällen, Cascaden, Fontainen u. d. gl. entstehen, in welchen der nahe stehende Zuschauer, der die Sonne im Rücken hat, ganze farbige Kreise sieht.

Wenn der Horizont die Tropfenwand begrenzt und die Höhe der Sonne = 42° ist, so fällt der Mittelpunkt oder Pol des Hauptregenbogens 42° tief unter den Horizont und der höchste Punkt des Bogens erreicht nur gerade die untere Grenze der Wand. Man kann also in diesem Falle keinen Regenbogen sehen; noch weniger, wenn die Sonne höher als 42° steht. Hieraus erhellet, warum bey uns in den längsten Tagen um Mittag in den gewöhnlichen Stellungen des Auges kein Hauptregenbogen erscheinen kann. Eben dies gilt vom Nebenregenbogen, wenn man 51° für 42° setzt.

Steht die Sonne im Horizonte, so ist der Pol des Bogens auch in demselben; alsdann sieht man völlig eine Hälfte des Kreises, und die Schenkel stehen senkrecht. Sonst sieht man von dem Bogen desto mehr, je niedriger die Sonne steht. Ist diese gar unter dem Horizonte, so sollte man mehr als die Hälfte des Kreises sehen; aber alsdann kömmt die Tropfenwand in den Erdschatten, und kann nicht mehr von der Sonne beschienen werden.

Da wir durch einen bekannten Gesichtsbetrug alle Winkel nach dem Horizonte hin größer schätzen, als

gleiche

gleiche höher gesehene: so halten wir den Regenbogen unten für breiter als oben. Aus eben dem Grunde kann der Regenbogen eine elliptische Gestalt bekommen; er kann auch schief zu liegen scheinen, wenn die Tropfen verschiedene Entfernung vom Auge haben, und der Zuschauer durch irgend einen Umstand Anlaß bekömmt; diese Verschiedenheit zu bemerken.

Zur Bestärkung der Theorie des Regenbogens dient folgender leichter Versuch. Eine hohle mit Wasser gefüllte Glaskugel wird an einer Schnure aufgehangen, die man über eine Rolle zieht, um die Kugel weiter herauf, oder herab lassen zu können. Wird diese Kugel von der Sonne beschienen, und das Auge so gestellt, daß die Gesichtslinie mit den Sonnenstrahlen einen Winkel von 42° macht, so sieht man an der untern oder von der Sonne abgewendeten Seite der Kugel ein sehr lebhaftes Roth; läßt man die Kugel weiter herab, so daß der Winkel mit den Sonnenstrahlen ein paar Grade kleiner wird, so erscheinen statt der rothen Farbe, nach und nach Gelb, Grün und Blau. Zieht man die Kugel weiter herauf bis zu dem Winkel von 51°, so erscheint Roth auf der obern oder gegen die Sonne gekehrten Seite, und die andern Farben folgen, wenn man durch weiteres Aufziehn der Kugel den Winkel noch um etwas vergrößert. Die Theorie und Geschichte der Erklärungen des Regenbogens findet man vollständig in Gehler physic. Wörterbuche, woraus dieser Art. als ein kurzer Auszug entlehnt ist, III. Th. S. 675.

Regent.

Nat. Recht.

Staaten sind immer nur als Mittel zu einem höheren Zwecke anzusehen; denn ihr Zweck ist die Erhaltung der vollkommenen Menschenrechte d. i. Sicherheit oder höchst mögliche Freiheit. Sie sind also um der Menschen willen, nicht die Menschen um der Staaten willen vorhanden. Sollten aber die Kräfte der Menschen zur Wohlfahrt d. h. zur Sicherheit des ganzen Staats geleitet werden, so ist dieses nur durch den Willen eines einigen, oder Mehrerer, die aber als eine moralische Person anzusehen sind, möglich. Denn es müssen allen Kräften der vereinigten Personen ihre Willensbestimmungen vorgeschrieben werden, damit das Handeln derselben ein gleichförmiges Handeln werden möge. Dazu ist ein allgemeiner Wille (volonté generale) nothwendig. Demselben muß man nicht ausweichen und nicht widerstehen können, er muß inappellabel und irresistibel seyn. Denn widersprechende oder sich widersetzende Willensbestimmungen können keine Vereinigung der Kräfte bewürken. Dadurch entsteht eine ungleiche Gesellschaft in welcher eine Oberherrschaft nothwendig vorausgesetzt werden muß. Der Vertrag wodurch die Oberherrschaft im Staate eingeführt und anerkannt wird, heißt der Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis civilis). Der oder diejenigen, dem die Rechte übertragen sind, den allgemeinen Willen zu bestimmen, heißen die Oberherrn im Staate und, da der allgemeine Wille nur einer seyn kann, folglich die denselben bestimmende Person nur eine (physische oder moralische) Person seyn kann, so werden diese das Staatsoberhaupt (Princeps, imperans, le Souverain) genannt und der Inbegriff aller Rechte die dem Staatsoberhaupte in Hinsicht des Zwecks des Staats zustehen

heißt

heißt die Staatsgewalt, die höchste Gewalt, Majestät. Die Ausübung der höchsten Gewalt heißt die Regierung des Staats, wer diese im eigenen Namen ausübt, heißt, Regent. Alle Mitglieder des Staats müssen sich dem Willen desselben, so weit es ihrer Pflicht nicht widerspricht und mit dem Zwecke des Staats überhaupt vereinbar ist, unterwerfen, und werden Unterthanen oder Bürger genannt.

Hierinne liegt also zugleich der Ursprung des Regentenamtes. Der rühmlichste Titel eines Regenten, ist daher der Titel eines ersten Bürgers, es kann aber da keine Bürger geben, wo keine bürgerliche Verfassung ist; wo ein Einziger alles, und die Andern nichts sind. Eine Nation die kein Recht hat, wie die Machiavellisten wollen, gleicht einem Menschen, dem man das Maul verbietet, und dem also weiter nichts übrig bleibt, zu erkennen zu geben und zu fordern was er verlange, als seine Arme. Liegt es einem Regenten am Herzen die Größe und Glückseligkeit seiner Nation auf einen immer und ewig unbeweglichen Grund zu bauen; so wird sein Bestreben nicht seyn, über einzeln für sich hinlebende und gleichgültige Menschen, die kein gemeinsames Interesse haben, zu herrschen, sondern einen eigentlichen Staat, eine wahre bürgerliche Gesellschaft zu regieren. Es wird ihm daran gelegen seyn seine Nation zu der Würde eines lebendigen und organisirten Staatskörpers zu erheben. Er wird einsehen, je mehr Achtung seine Nation gegen sich selbst, je mehr edelmüthige Gesinnungen und Grundsätze, je mehr Vaterlandsliebe sie hegt, je mehr sie sich für die gemeine Sache interressirt; desto mehr werde das Oberhaupt derselben ihrer Treue versichert, desto mächtiger und desto mehr mit Ruhme bekrönt werde es seyn. Er wird also seinen Ehrgeiz so weit treiben, daß er der eigentliche Stifter und Leh-

rer seiner Nation wird. Er wird sich freuen wenn der Strafgelder jährlich weniger werden, die in den Schatz fließen, als über ein Zeichen daß die Nation gesitteter worden ist, anstatt daß ein anderer eine bestimmte Summe derselben Etatsmäßig festsetzt, welche einkommen müssen, und es gnädiger aufnimmt wenn diese Summe vermehrt, als wenn sie vermindert wird. Er wird es so einzurichten suchen, daß er durch den ganzen Zusammenhang der Verfassung den Regenten, die Nation und die Gesetze dergestalt an einander kette, damit die Nation, indem sie dem Regenten und den Obrigkeiten gehorcht, zugleich wisse, sie gehorche blos dem Gesetze. Das Gesetz habe alle Gewalt über ihn, er sey über alle; er erkenne weiter nichts über sich als das Gesetz und befinde sich mithin in dem glücklichen Unvermögen, jemahls von demselbigen abzuweichen; die öffentliche Macht, welche die Macht und das Eigenthum der Nation ist, befinde sich in seinen Händen lediglich zu der Absicht, damit er alles von dem Gesetze abhängig zu machen im Stande sey; diese Macht sey aber mit einem male null und nichtig, sobald er solche wider das Gesetz selbst gebrauchen wolle.

Man kann daher mit grösten Rechte sagen: die Regenten und Oberherrn sind zu keiner Handlung berechtigt, zu der sie nicht verpflichtet sind, folglich nicht zu jeder, zu der sie physische Gewalt haben, wie die Machiavellisten sagen. Wenn die Unterthanen von dem Oberherrn zu andern Zwecken, als dem allein zulässigen Zwecke des Staats bestimmt werden, so heißt dieser Mißbrauch der höchsten Gewalt, Tyranney. Folglich können sie die Willkühr der Einzelnen, erlaubter Weise, nie so einschränken, daß sie zu Mitteln für Andere gebraucht, und folglich einem oder einigen mehr Verbindlichkeiten auflegen und weniger Rechte ertheilen

als

als dem Andern. Es muß folglich für jeden unter gleichen Umständen dasselbe Recht und Pflicht seyn; oder falls einer weniger Rechte erhalten, muß ihm dafür anderweitiger Ersatz geleistet werden.

Regierungsform.

Allgemeines Staatsrecht.

Unter Regierungsform wird die Art und Weise verstanden nach welcher die höchste Gewalt im Staate zum Zwecke des Staats würken soll Wenn ein Staat gar keine Regierungsform hat, so heißt er Anarchie.

An und für sich hat jedes Volk Freyheit, bey der Gründung des Staats sich eine Regierungsform zu wählen. Als Rom 3000 Bürger zählte, fragte Romulus seine Bürger ob sie eine Regierungsform haben wollten, und welche; und sie stimmten vor die Monarchische und ruften ihn zum Könige aus. Jede ist rechtmäßig, die durch Einwilligung aller, welche dadurch Rechte und Verbindlichkeiten erhalten sollen, festgesetzt ist, und deren Bestimmung nicht die Grenze eines Vertrags überschreiten. Sie werden eingetheilt in einfache, und vermischte oder zusammengesetzte. In einfachen Staatsverfassungen ist die höchste Gewalt einer einzelnen Person oder einer einzelnen Klasse von Menschen anvertraut; diese erkennen also nur eine höchste Gewalt. In vermischten Verfassungen wird die höchste Gewalt durch mehrere unabhängige Mächte ausgeübt. Andere beschreiben die zusammengesetzten Regierungsformen auch so, wenn mehrere Staaten, mit Vorbehalt ihrer besondern höchsten Gewalt, sich einer allgemeinern höchsten Gewalt, wenigstens für gewisse Majestätsrechte unterwerfen.

Man

Man sieht bey beyden entweder auf die Anzahl, oder auf die Macht der Regenten, oder auf die Dauer ihrer Regierung. Zu den einfachen Regierungsformen gehört die Monarchie, oder die höchste Gewalt eines einzelnen Menschen, der an der Spitze vieler untergeordneten Würden, ein durch die Gesetze bestimmtes Ansehn und die höchste Gewalt inne hat. Sie zielt dahin ab, die zufällig entstandene Abhängigkeit und Subordination der Menschen regelmäßig und dauerhaft zu machen. Die Errichtung großer und beständiger Kriegsheere hat zur monarchischen Regierung Gelegenheit gegeben. Dieser ist der Despotismus als Ausartung entgegen gesetzt, dies ist die höchste Gewalt einer einzelnen Person, die gewaltthätiger Weise angemaßt ist, und mit Vernichtung jedes andern Anspruchs oder Vorzugs behauptet wird. Er ist aus Eroberungen, oder kriegerischen Usurpationen entstanden. Die Democratie; dieses ist die höchste Gewalt, wenn sie von dem ganzen Staatskörper, oder von dem Volke ausgeübt wird. Reine democratische Regierungsformen waren vor Zeiten Athen, Argos und Kartago. Diese Verfassung zielt dahin ab, die übeln Folgen der zufällig entstandenen Abhängigkeit und Subordination zu verbessern, oder aufzuheben und allgemeine Gleichheit mit Ordnung zu vereinbaren. Dieser entgegen steht die Ochlocratie, als eine über die Grenzen der Staatsgewalt erweiterte Regierungsform. Die Aristokratie; dieses ist die höchste Gewalt bey einer besondern Klasse, oder einem gewissen Stande der Bürger. Diese Klasse ist in einigen Fällen wählbar, in andern erblich gewesen. Sie zielt dahin die Ueberlegenheit des einen und die Abhängigkeit des andern Theils zu verewigen; jedoch kann dadurch Gleichheit unter den Gliedern jeder Klasse erhalten werden. Dieselbe artet aus, wenn sie die Grenzen der Staatsgewalt überschreitet und heißt als=

alsdann **Oligarchie.** Vermischte Regierungsformen sind entweder vermischte Republiken, oder vermischte Monarchien. In vermischten Republiken ist die höchste Gewalt unter den ganzen vereinigten Staatskörper und einem Senat, oder einer Versammlung des Adels getheilt. In vermischten Monarchien ist die höchste Gewalt zuweilen unter dem Könige und dem Adel, zuweilen unter dem Könige, dem Adel und dem Volke getheilt gewesen.

Der Dauer nach sind die Regierungen entweder abwechselnd, oder immerwährend; ferner entweder Wahlstaaten, oder Erbstaaten, oder Patrimonialstaaten. Der Macht nach, sind die Oberherrn entweder eingeschränkt, oder uneingeschränkt. Diese Einschränkungen aber sind positive, willkührliche, und hangen von Verträgen ab; denn die natürlichen Schranken sind bey jeder Staatsverfassung durch das Sittengesetz festgesetzt.

Man sehe jedes unter seinem besondern Artikel.

Es läßt sich denken, daß mehrere Staaten sich mit einander vereinigen zu einer gemeinschaftlichen Absicht. Hier sind aber folgende Fälle möglich: Entweder behält nach geschehener Vereinigung jeder seine eigene Oberherrschaft, und sie unterwerfen sich keiner einzigen gemeinschaftlichen Gewalt, dann ist es eine Vereinigung durch **Bündnisse**; oder sie unterwerfen sich einer gemeinschaftlichen Gewalt, und zwar entweder so, daß der eine ein Theil des andern wird, dann heißt es **Incorporation**, oder nicht, sondern jeder macht für sich einen besondern Staat. Im letzten Falle vereinigen sie sich entweder unter **einer** gemeinschaftlichen **gesetzgebenden** und damit verbundenen **vollstrekkenden** Gewalt; oder nur unter einer gemeinschaftlich **beschützenden** Gewalt. Ist dieses, so machen sie

ein Staaten-System, in welchem jeder für sich seine eigene und besondere Staatsverfassung hat, und keiner in Ansehung derselben außer sich sesbst ein höheres Oberhaupt erkennet. Ist jenes, so ist die einzige gemeinschaftliche gesetzgebende Gewalt nur einerley Oberherr der Person nach; oder einerley Art der gesetzgebenden Macht der Verfassung nach. Im ersten Falle stehen die Staaten in einer blos persönlichen Vereinigung. Im zweyten Falle ist ihre Vereinigung eine Realvereinigung, und sie machen einen zusammengesetzten Staat aus.

Die Glückseligkeit eines Volks besteht in der Liebe desselben zu seinem Lande, und in derjenigen Austheilung der Würden, die den Verdiensten und den Fähigkeiten jeder Person am gemäßesten ist. Wenn ein Staat im höchsten Grade geliebt werden soll, so müssen die Glieder desselben von persönlichen Besorgnissen frey, und mit dem, was den Staat angeht, beschäftiget seyn. Sie müssen den Staat als den gemeinschaftlichen Vater aller ansehen, der allen gleiche Wohlthaten austheilet, und von allen gleiche Dienste fordert. Wo der Staat alle öffentliche Sorgen bloß auf das Beste einiger Wenigen richtet, die die Rechte der übrigen ihren Eigennutze oder ihren Einfällen aufopfern, da kann er nicht geliebt werden.

Da die Nationen durch ihren Charakter und durch die Umstände, unter welchen sie leben, verschieden sind, so sind sie unfähig so zu regieren, oder so regiert zu werden, als andere. Es ist daher umsonst, eine Regierungsform ausfindig zu machen, die allen Menschen gleich angemessen wäre. Zu den Umständen, unter welchen ein Volk lebt, gehört das Clima, der Umfang seines Landes und die Subordination seiner Glieder.

Es

Es kann daher auch die Frage: welches unter den möglichen und würklichen Arten der Regierungsformen überall die Beste sey, nur unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen beantwortet werden. Ferguson nimmt hierbey vier solche Voraussetzungen an, wovon aber nur zwey würklich seyn können. Ein Volk ist entweder vollkommen tugendhaft, oder vollkommen lasterhaft, oder es sind Tugendhafte mit Lasterhaften vermischt, oder es ist so beschaffen, daß sich der Staat weniger auf seine Tugend, als auf die Eitelkeit seiner Bürger, und auf ihre Begierde nach persönlichem Vorzuge bey der Leistung der gesellschaftlichen und bürgerlichen Pflichten, verlassen kann. Der erste dieser Fälle ist aber weiter nichts, als eine bloße Voraussetzung, denn man hat niemals ein solches Volk gefunden. Wenn es aber angenommen würde, so wäre ein solches Volk geschickt, sich selbst zu regieren. Es gebrauche keine Anstalten gegen die Vorgehungen und Verbrechen und gegen den Mißbrauch der Gewalt. Die einzige Absicht seiner Regierung würde seyn, die gesammten Kräfte aller Glieder zur Ausführung der Nationalabsichten zu versammeln, und ihnen die gehörige Richtung zu geben. Auch der zweyte Fall ist von der Art. Ferguson sagt zwar, ein vollkommen lasterhaftes Volk, daß ohne Empfindung der Ehre und ohne erbliche Würde ist, ein solches Volk muß durch äußern Zwang in Ordnung gehalten werden, und eine solche Voraussetzung kann dazu gebraucht werden, den Despotismus zu rechtfertigen: allein, da der Despotismus seiner Natur nach eine Ueberschreitung der Grenzen der höchsten Gewalt ist, so kann derselbe durch nichts gerechtfertiget werden, und ich möchte diesen Gedanken Fergusons nicht unterschreiben. Es folgt aus der Voraussetzung eines ganz verwilderten Volks nur so viel, daß die Strafen, welche auf die Verbrechen gesetzt sind, sich nach dem Charakter seiner

Roheit richten müssen, wenn sie die Würkungen hervorbringen sollen, die bey gesittetern und tugendhaften Nationen gelindere Mittel zu bewürken pflegen.

Der dritte Fall ist der, wo Tugendhafte mit Lasterhaften vermischt sind. Wenn ein solches Land von geringem Umfange ist, so ist ein solches Volk zur Demokratie geeignet. Es kann in gewisse Zünfte vertheilt, und in denselben versammelt werden. Durch seine Anstalten kann es Verbrechen und den Mißbrauch der Gewalt verhindern. Ist ein solches Volk in verschiedene Klassen oder Stände getheilt: so ist es zur Aristokratie, zu einer vermischten Republik, oder einer vermischten Monarchie geschickt. Handeltreibende Völker, die ein Land von geringem Umfange bewohnen, sind am meisten zu einer Aristokratie, oder vermischten Republik geschickt.

Der vierte Fall ist der, wo ein Volk für die monarchische Regierung geeignet ist, wegen der Eitelkeit der Bürger und ihrer Begierde nach persönlichem Vorzuge. Die Subordination der verschiedenen Stände muß sich bey ihm in einem Fürsten oder Monarchen endigen. Es hat der Monarchie als eines Bandes seiner Vereinigung und als einer Quelle der Ehrenstellen nöthig. Die Glieder eines solchen Staats hängen zusammen und bewegen sich als ein Körper, nicht vermöge ihrer Liebe zu dem Gemeinen-Wesen oder zum menschlichen Geschlecht; sondern vermöge ihrer Ehrfurcht gegen das gemeinschaftliche Oberhaupt, und vermöge ihrer Erwartungen aus dieser gemeinschaftlichen Quelle der Beförderungen und der Ehrenämter.*)

End-

*) Ferguson Moralphilos. S. 257.

Endlich hat man noch die Frage aufgeworfen: Was denn der Regierung überhaupt ihren Ursprung unter den Menschen gegeben habe? Der Hang zu der natürlichen Freyheit, welcher ein Naturtrieb ist, scheint anfänglich der Unterwerfung unter gewisse Gesetze zuwider zu seyn, daß auch sogar sehr viele Schriftsteller den Ursprung einer bürgerlichen Verfassung, nicht anders, als aus einer eigenmächtig angemaßten und an sich gerissenen Gewalt haben erklären wollen. Allein man muß den Menschen nicht blos von Seiten seiner Sinnlichkeit und seiner thierischen Triebe betrachten; sondern bedenken, daß diese Triebe in Verbindung stehen, mit dem vernünftigen Triebe der menschlichen Natur nach fortschreitender Vollkommenheit. Durch diesen hat die Natur den Menschen so gut ihm selbst anempfehlen wollen, als durch jene; aber mit dem Unterschied, daß er hier nicht bloß sich zu erhalten, sondern auch sich vollkommener zu machen, bemüht ist. Anfänglich wird er freylich den Stand der natürlichen Freyheit d. i. Gesetzlosigkeit, der Unterwerfung unter die Gesetze vorgezogen haben; weil er die übeln Folgen eines solchen gesetzlosen Zustandes noch nicht empfunden hatte, und von einer gesetzlichen Verfassung sich durch Erfahrung keine Vorstellung machen konnte. Durch den Uebergang der Menschen zur bürgerlichen Verfassung, wurde der Trieb nach natürlicher Freyheit keinesweges aufgehoben, sondern nur dem vernünftigen Triebe untergeordnet, und erhielt seine rechte Richtung, die er nach der Absicht des Urhebers derselben haben sollte. Es gieng dieselbe über in bürgerliche Freyheit, welche besteht in dem Rechte zu handeln wie man will, wenn man nur die natürlichen und bürgerlichen Gesetze nicht übertritt. Die Menschen bedurften gar zu viel Zeit, nicht um einzusehen, daß der Zustand einer Anarchie für sie verderblich und wider den Zweck ihrer ganzen

 Ein=

Einrichtung sey. Schwachheit und Bosheit ihrer eigenen Mitglieder mußte ihnen diesen Zustand verdächtig machen, und sie auf die Gedanken einer gesetzmäßigen Verfassung bringen. Hiermit stimmt auch Kant überein: „Freyheit und Gesetz (durch welches jene eingeschränkt wird) sind die zwey Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. — Aber damit das Letztere auch von Würkung und nicht leere Anpreißung sey, so muß ein Mittleres hinzukommen, nemlich Gewalt, welche mit jenen verbunden diesen Principien Erfolg verschafft. Nun kann man sich aber viererley Combinationen der letztern mit den beyden ersten denken.

A. Gesetz und Freyheit, ohne Gewalt (Anarchie)
B. Gesetz und Gewalt, ohne Freyheit (Despotism)
C. Gewalt, ohne Freyheit und Gesetz (Barbarey)
D. Gewalt, mit Freyheit und Gesetz (Republik d. i. bürgerliche Verfassung)

Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: Daß sie collectiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existirende Menge von Personen ist, die das friedliche Beysammenseyn nicht entbehren, und dabey dennoch einander beständig widerwärtig zu seyn, nicht vermeiden können; folglich eine durch wechselseitigen Zwang, unter von ihnen selbst ausgehenden Gesezzen, zu einer beständig mit Entzweyung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Coalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (cosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein constitutives Princip (der Erwartung eines, mitten in der lebhaftesten Würkung und Gegenwürkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Princip ist, ihr, als der Bestimmung des

Men-

Menschengeschlechts, nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derselben, fleißig nachzugehen." *)

Ein Zustand, worinne einer das Seinige nicht in Ruhe und Sicherheit genießen kann, muß auch dem rohesten Menschen, dessen Begriffe von Recht und Unrecht noch sehr unvollkommen sind, verabscheuungswürdig seyn. In einem solchen Zustande der Anarchie konnte weder innere noch äußere Sicherheit erhalten werden. Nicht die innere, weil das Gesetz des Stärkern in diesem Zustande das Einzige ist. Nicht die äußere; weil eine solche unordentliche Verbindung durch ihre innere Stärke der Uebermacht nicht widerstehen konnte. Es blieb daher weiter nichts übrig, als auf Mittel zu denken, wodurch diesem Uebel konnte abgeholfen werden. Und dies gab den Gesetzen und der bürgerlichen Verfassung ihren Ursprung.

Recht verstanden kann man also auch mit Hobbesius sagen: Die Furcht hat die Menschen in Staaten zusammen gezogen (civitas ob metum sunt ortae) nemlich aus Furcht der Sicherheit für Leben und Eigenthum der Schwächern für den Stärkern.

Eine solche Entstehungsart der obrigkeitlichen Gewalt scheint diesem Amte anständiger, als wenn sie Nachkommen von solchen Vorfahren wären, die auf Vertrauen auf ihre Stärke, die Schwachheit ihrer Mitbürger sich zu Nutze gemacht, und sich eine unumschränkte Macht über dieselben eigenmächtig angemaßt hätten.

Es ist wahr, die Geschichte ist voll von Beyspielen solcher, die die Gewalt über ohnmächtigere Natio-
nen

*) Kant Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S. 328.

nen an sich gerissen haben, die hernach aus Nothwendigkeit, oder durch die Länge der Zeit das Unrecht vergaßen, und sich mit den Gewaltthätigkeiten und Usurpationen, vielleicht aber erst in der zweyten und dritten Generation, wieder aussöhnten; allein, kann man hieraus wohl den Schluß machen, daß dieses auch dem ersten Regimente seinen Ursprung gegeben habe? Es scheinen dieser Vorstellungsart sehr viele Umstände entgegen zu seyn, wovon ich nur den einzigen anführen will, daß, wenn die Glieder eines Volks uranfänglich es nicht zufrieden gewesen, und von den Vortheilen, die sie dadurch erhielten (die sie aus der Erfahrung gar noch nicht einmal kennen konnten) wenn andere über sie herrscheten, nicht überzeugt gewesen wären, sie gewiß ihre gemeinsame Stärke und Gewalt gemeinsamlich wider einen solchen gebraucht haben würden, und mithin niemals eine politische Verfassung hätte entstehen können.

In der Folge der Zeit war es leichter, daß kleinere Völkerschaften in ein einziges großes Volk zusammen wuchsen, oder vielmehr verschlungen wurden, welches auch den Umständen eines noch rohen Volks, das durch langsamen Fortgang in seinen Begriffen von Ordnung und Policey weiter fortschreitet, gemäß zu seyn scheinet, daß wir erwarten können, etwas dem ähnliches in jedem großen Reiche zu finden, das aus der Zusammentretung vieler Stämme und Familien entstanden ist. *)

Die-

*) Das Königreich Congo an der südlichen Küste von Afrika, ist in viele große Bezirke oder Provinzen abgetheilt, deren Einwoher einigen Fortgang im Feldbau gewonnen zu haben scheinen. Jeder dieser Bezirke begreift in sich eine Menge kleiner Herrschaften, welche vordem unabhängig gewesen seyn sollen, jezt aber mit einander vereiniget und einem

Dieses wird dadurch noch mehr bestärkt, wenn man den Verfall einiger ehedem mächtigen Reiche schon gesitteter Völker betrachtet, die anfiengen, in ihre erste Rohigkeit und Barbarey zurück zu sinken. Dieser Fall war bey den Römern in den spätern Zeiten des Reichs. Als die Provinzen großen Theils unabhängig wurden, waren die Einwohner genöthiget, um sich für Einfällen der Barbaren zu schützen, sich unter den Schutz besonderer Großen in der Nachbarschaft zu begeben. Es waren

einzigen Oberhaupte oder Statthalter unterworfen sind Dieser ist wiederum vom König abhängig, und gehalten, ihm gewisse jährliche Abgaben zu entrichten. Von dem Monarchen wird, wie bekannt, angenommen, daß er eine unumschränkte Macht besitze. Jeder Statthalter hat in seinem Bezirk die gerichtliche Gewalt. Von seinem Ausspruch aber kann man sich an den König als Oberrichter berufen. Gleiche Berichte werden von der Verfassung in den benachbarten Königreichen Angola, Loango und Bennin gegeben. (Allgemeine Weltgeschichte von Gutrie u. Gray).

Wenn unter einem Volke die Künste und Handlung, oder der Ackerbau zugenommen haben, so ist dieses ein neuer Bewegungsgrund, daß sie sich leichter beherrschen lassen, als in jenen Zeiten, wo sie noch fertig waren, in den Krieg zu ziehen, so oft es die Umstande forderten. Ihre Neigungen sind mehr auf den Vortheil eingeschränkt, den sie von ihrer Arbeit sich versprechen. Sie überlassen daher die Sorge für die äußere Ruhe und Sicherheit Andern, denen sie dafür ihre Freyheit willig verkaufen. Freylich ist es alsdenn diesen leichter, sich größere Rechte nach und nach anzumaßen, als ihnen ursprünglich zukamen; weil sie die Gewalt der Waffen allein in Händen haben. Das Volk wird nach und nach seine Last gewohnt, und söhnt sich mit gewissen eingeführten Gebräuchen aus, und so kann die Gewalt zunehmen Alles dieses aber beweißt noch nichts für den ursprünglichen Stand der bürgerlichen Verfassung, so wenig als die Gewalt die Quelle des Rechts ist. (Home Geschichte der Menschheit.)

ren also bey dem Verfalle eines Reichs beynahe die nemlichen Anstalten nöthig, die bey der Gründung desselben erfodert wurden.

Reich, das moralische, der Zwecke.

Moral u. crit. Phil.

Diese ungemein fruchtbare Idee sind wir eigentlich dem Herrn von Leibnitz schuldig, obgleich schon vor ihm Augustin von einer Stadt Gottes geredet, deren Idee aber so philosophisch nicht ausgebildet war, daß sie in einem philosophischen Systeme den ausgebreiteten Nutzen gewähren konnte, den ihr Leibnitz und nach ihm Kant verschaffet haben.

Leibnitz setzt das Reich der Geister entgegen, dem Reiche der Natur oder der vernunftlosen Naturen. In diesem, sagt er, erzeigt sich Gott als den allervollkommensten Baumeister; in jenem, als den allerweisesten Monarchen. Dort sind die Gesetze mechanisch; hier, moralisch. Das Reich der Geister nennt er auch das Reich der Gnaden. Beyde stimmen aber darinne mit einander zusammen, und machen ein Ganzes, daß, wenn man Gott als Oberhaupt, als Monarchen betrachtet, wie es seyn muß, man sagen muß, er habe das Reich der Natur so eingerichtet, daß es dem Reiche der Geister, dem Reiche der Gnaden beförderlich seyn muß. Er wurde auf diese Idee geführt, durch die Widerlegung, welche er Bayle (In der Antwort auf die Fragen eines Provinzials. Kap. 144.) entgegensetzte. Unter andern behauptete Bayle: Der größte und gründlichste Ruhm, den derjenige erlangen kann, der über andere herrschet, ist, daß er die Tugend, die Ordnung, den Frieden und die Gemüthsruhe unter ihnen erhalte. Der Ruhm aber, den er aus ihrem Unglück

glück zu ziehen vermeinte, würde nur ein falscher Ruhm seyn. Ingleichen: Die größte Liebe, die dieser Herr gegen die Tugend bezeigen kann, besteht darinne, daß er alles so einrichte, woferne er anders dazu vermögend ist, damit sie ohne einige Vermischung mit Lastern, beständig ausgeübt werde. Ist es ihm was leichtes, seinen Unterthanen diesen Vortheil zu verschaffen, und läßt er nichts desto weniger die Laster aufkommen, ob er sie gleich endlich bestraft, nachdem er sie lange genug geduldet, so ist seine Liebe gegen die Tugend nicht die größte die man sich vorstellen kann; sie ist also auch nicht unendlich. Hierauf antwortet Leibnitz, daß Bayle die Eigenschaften Gottes, Macht und Weißheit, nicht in Verbindung denke, sondern dieselben in Gedanken von einander trenne. Da Gott die Laster zugelassen hat, so muß die Ordnung der ganzen Welt, die würdig befunden worden, allen andern vorgezogen zu werden, es also erfordert haben. Man muß schließen, daß es anders zu machen nicht erlaubt sey, weil es besser zu machen nicht möglich gewesen, und, es richte sich die Liebe Gottes gegen eine jede erschaffene Sache nach dem Werthe derselben. — Was wir von dem Reiche Gottes sehen, ist kein so großes Stück, daß wir die Schönheit und Ordnung des Ganzen daraus zu erkennen vermöchten. Aber die Natur der Sache bringt es so mit sich, daß diese Ordnung der Stadt Gottes, die wir hier noch nicht sehen, ein Gegenstand unseres Glaubens, unserer Hoffnung und unseres Vertrauens auf Gott seyn müsse. *)

Kant aber wurde durch den Begriff eines Vernunftwesens, das sich durch alle seine Maximen als gesetzgebend betrachten muß, auf die Idee eines moralischen

*) Theodice 1. Th. §. CXXIII. CXXIV.

schen Reichs geführt; bestimmte dieselbe genau, und verwebte sie so innig mit seinem System, daß die Ideen von der Realisirung des höchsten Gutes, von dem Daseyn des höchsten Wesens, als dem Oberhaupte dieses Reichs, und daß dasselbe nur ein einiges, allervollkommenstes, heiligstes und gerechtestes Wesen seyn müsse, nothwendig daraus erkannt werden mußten. Und, was das Merkwürdigste für das System war, am Ende sahe sich die speculative Vernunft mit der practischen auf eine unerwartete Weise vereiniget.

Er nennt dieses moralische Reich, ein Reich der Zwecke. Ein Reich überhaupt, ist die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Denkt man sich eine Welt, in welcher vernünftige Wesen vorhanden sind, so müssen dieselben, vermöge ihre Persönlichkeit, sich gewisse Zwecke vorsetzen können, weil dieses der unterscheidende Charakter eines Vernunftwesens und einer Person ist. Jedes derselben wird aber andere Privatzwecke haben können, als das andere. Hierinne und in ihrer Persönlichkeit liegt ihre Verschiedenheit. Jedes ist eine von dem andern unterschiedene Person, jedes kann sich Zwecke vorsetzen, die das andere sich nicht vorsetzen, welches aber nur besondere oder Privat-Zwecke sind, die nur für dieses Subject gelten. Läßt man diesen Unterschied der Persönlichkeit dieser vernünftigen Wesen, ingleichen den Unterschied des verschiedenen Inhalts ihrer Privatzwecke in Gedanken fallen, so fragt sichs: welchen Zweck soll ein jedes Vernunftwesen, als solches, unangesehen seines besondern Privatzwecks, sich jederzeit vorsetzen, wenn es als ein solches erscheinen und handeln will?

Ein Vernunftwesen ist ein moralisches Wesen. Moralität aber besteht in der Beziehung aller Handlungen auf

auf die Gesetzgebung, als welche die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit bestimmen muß. Mithin muß ein Gesetz vorhanden seyn, welches einen für alle und jede Vernunftwesen allgemein gültigen Zweck bestimmt und denselben ihnen vorschreibt. Dieses Gesetz ist aber in der Natur eines Vernunftwesens selbst enthalten, und die praktische Vernunft, die in jedem derselben gesetzgebend ist, schreibt dasselbe ihnen vor. Nun existirt aber ein jedes Vernunftwesen, als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche dieses oder jenes Willens, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jeder Zeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Hierinne liegt sein absoluter Werth, d. i. seine Würde. Ein Vernunftwesen ist keine Sache, sondern eine Person eins wie das andere, und mithin nicht ein Gegenstand der Willkühr anderer Menschen, sondern ein Gegenstand ihrer Achtung. Dieses sind nicht blos subjective Zwecke, deren Existenz als Würkung unserer Handlungen, für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dies gar nichts vom absoluten Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt und zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes practisches Princip angetroffen werden.

Mithin wird das gemeinschaftliche, für alle Vernunftwesen allgemeingültige Gesetz so lauten: Handle so, daß du die Menschheit überall, wo du sie antriffst, so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit

zugleich als Zweck, niemals aber als bloßes Mittel brauchest. Hierdurch entsteht eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen, durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches nun ein Reich der Zwecke heißen kann, ein Reich der Gnaden, moralische Welt, Reich Gottes. In demselben muß Gott als Oberhaupt gedacht werden, der nicht nach willkührlichen, sondern nach solchen Gesetzen regiert, die in der Natur aller sittlichen Wesen gegründet sind, und die sich ein jeder auch selbst giebt, weswegen die moralischen Gesetze zugleich auch göttliche Gesetze sind. Denn das Oberhaupt eines solchen Reichs muß ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniß und Einschränkung seyn. Jedes vernünftige Wesen gehört als Glied zu diesem Reiche, und muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem solchen durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten.

Dieses Reich der Zwecke, oder moralische Reich ist zwar bisher nur ein Ideal. Leibnitz nannte es daher ein unsichtbares Reich; aber es ist dieses Ideal von großem practischen Gebrauche. Denn wenn Sittlichkeit und Tugend nicht bloße Chimären sind, so fordert die Vernunft die Realisirung des höchsten Gutes, d. i. Harmonie der Glückseligkeit im Verhältniß zur moralischen Würdigkeit der vernünftigen Wesen. Hierzu ist ein drittes Wesen nothwendig, welches von Glückseligkeit und Tugend verschieden ist, das die ganze Natur nach moralischen Principien so geordnet hat, daß die Idee der Tugend der Bestimmungsgrund ist, weswegen es die Natur gerade so, und nicht anders eingerichtet hat. Folglich kann die Realisirung des höchsten Gutes in endlichen moralischen Wesen nicht anders gedacht werden, als wenn eine moralische Ursache der Welt, d. i. Gott existiret; dessen Wille kann nichts anders zum Object

ject haben, als das höchste Gut; und so wie dasselbe in ihm (als das ursprüngliche höchste Gut) existirt, so würkt es auch außer dasselbe, (als das abgeleitete). Dadurch ist die Verknüpfung der Mittel und der Zwekke in dem Reiche Gottes hinlänglich bestimmt. Und wegen der sittlichen Einheit, die allen Dingen den angemessenen Effect mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, muß es nur ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich faßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und ihrer Beziehung auf Sittlichkeit ihm unterworfen sey; allwissend, damit er die innerste Gesinnung und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allen Bedürfnissen, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele u. s. w. Und auf solche Weise wird speculative Vernunft mit der practischen in die schönste Uebereinstimmung gebracht.*)

Von dem Reiche der Zwecke ist unterschieden das Reich der Natur. Dieses ist die systematische Einheit verschiedener Wesen durch Naturgesetze, die sich aber auf vernünftige Wesen, als ihre Zwecke beziehen. Die Betrachtung desselben, und besonders, wie sich hier alles zuletzt auf vernünftige Naturen bezieht, heißt Teleologie. Denn alle übrige Wesen in der Natur sind bloße Mittel, die den Gliedern in dem Reiche der Zwecke als Vernunftwesen unterworfen sind. Die systematische Einheit der Zwecke in der Welt der Intelligen-

*) Kant Critik rc. S. 812. 815. Grundlegung zur Metaph. der Sitten. 78. 84.

genzen, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereiniget die practische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit unserm moralischen Vernunftgebrauche, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch wird Naturforschung in ihrer höchsten Ausbreitung Physicotheologie.

Reihe, endliche und unendliche.

S. Progessus.

Rein.

Crit. Philosophie.

Rein im Gegensatz des Empirischen heißt 1. Jede Vorstellung, der keine Empfindung beygemischt ist; empirisch, wenn Empfindung, (die die Gegenwart des Gegenstandes voraus setzt) darinne enthalten ist. 2. Jedes Urtheil a priori z. B. reines moralisches Gesetz, d. i. ein solches, das völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, welche von der Glückseligkeit hergenommen sind) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmt. Z. B. Behandle keinen Menschen als ein bloßes Mittel zu deinen beliebigen Zwecken. Woraus erhellet, was ein reiner Bewegungsgrund genannt wird, nemlich ein solcher, den die Vernunft selbst a priori vorstellt und der für jedes vernünf-

tige

tige Wesen gilt, z. B. vernunftmäßig zu handeln. 3. Jede Wissenschaft, die sich nicht auf Erfahrung gründet, z. B. reine Logik, darinne von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiel der Einbildung, dem Gedächtniß u. s. w. abstrahirt wird, und die es blos mit Principien a priori zu thun hat, Oder, wie die reine Sittenlehre, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freyen Willens überhaupt enthält, und von der die eigentliche Tugendlehre unterschieden werden muß, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie empirischer und psychologischer Principien bedarf. 4. Jedes Erkenntnißvermögen, woraus reine Vorstellungen, Urtheile und Wissenschaften entspringen z. B. reine Sinnlichkeit, reine Einbildungskraft, reiner Verstand, reine Vernunft, sowohl im spekulativen, als practischen Gebrauche, reiner Wille, ingleichen die Handlungen dieser Vermögen, z. B. reine Synthesis, reine Apperception ꝛc. so wie auch einige Gegenstände derselben, z. B. reine Verstandswesen.

Reiner Verstand ist die bloße Form des Denkens ohne bestimmte empirische Anschauungen, wozu theils die reinen Verstandsbegriffe (Categorien) theils die Grundsätze des reinen Verstandes gehören. Reine Vernunft ist das Vermögen, Begriffe und synthetische Urtheile, unabhängig von Sinnen und Verstande, schlechthin a priori hervor zu bringen. Ihre Begriffe heißen reine Vernunftbegriffe, transcendentale Ideen, z. B. die Begriffe vom Unbedingten. Reiner Wille ist das Vermögen blos aus Ehrfurcht und Achtung gegen das Sittengesetz mit

Bey=

Beyseitesetzung aller empirischen Bewegungsgründe zu handeln. (S. jedes unter seinem besondern Artikel).

Relatio, Verhältniß.

Logik.

Dieses ist, dem Worte nach, eine Vergleichung zweyer oder mehrerer Dinge mit einander. Die Alten nannten es daher auch, Ordnung, Respectus, σχεσις des einem zu dem andern, und erklärten Relation oder Verhältniß durch die Ordnung in welcher eine Sache zu der andern gedacht wird. Da nun aber Ordnung nichts anders ist, als eine geschickte Verbindung mehrerer Dinge, und diese Verbindung auf doppelte Art betrachtet werden kann, entweder von Seiten desjenigen der sich dieselbe denkt, oder von Seiten der Dinge, die mit einander so verbunden sind, so konnte ein Verhältniß ebenfalls theils von Seiten des Subjects, das die Vergleichung anstellt, (weil doch nur der Verstand Dinge vergleichen kann) theils von Seiten der zu vergleichenden Sachen d. i. subjectiv und objectiv betrachtet werden. Daraus erhellet, daß die Form einer Relation nichts anders war, als eine Art zu denken, welche nicht sowohl in den Dingen, die verglichen werden, als vielmehr in dem Gemüthe desjenigen, der die Vergleichung macht, anzutreffen, denn die Form ist eine Idee, die nicht den Relatis zukommt, sondern deren Subject der Verstand ist. Und, da in dieser Vergleichung die Seele so zu sagen, aus ihr selbst heraus geht, um gegebene Gegenstände aufzufinden, die sie unter diese Form bringen kann, so nannten die Alten ein Verhältniß eine äußerliche Benennung (Denominatio extrinseca). Welchen Namen sie beybehielten auch in dem Falle, wenn die Seele sich selbst mit andern Dingen

gen vergleicht, weil diese doch nicht so wohl in, als vielmehr außerhalb ihrer gegeben sind. Deswegen rechnete Aristoteles, da, wo er von Relatis, oder von den Dingen handelt, welche mit einander verglichen werden können, die Relation zu den Categorien und hielt sie mehr vom logischen, als physischen Gebrauche.

Dabey wurde unterschieden, das Subject, der Terminus und das Fundament der Relation. Die Sache, die im Denken verglichen wird, hieß das Subject; die Sache, mit welcher sie verglichen wird, der Terminus, und dasjenige um welches willen die Vergleichung angestellt wird, wurde das Fundament der Relation genannt. z. B. die Kugel A war das Subject, die Kugel B der Terminus und die weise Farbe beider das Fundament weswegen das Gemüth das eine auf das andere und umgekehrt, beziehen kann. Dieses Fundament konnte aber nichts anders seyn, als Eigenschaften körperlicher und unkörperlicher Dinge, als Einerleyheit und Verschiedenheit, Gleichheit und Ungleichheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, worinne die Dinge entweder ihrer Natur nach, oder der Quantität oder der Qualität nach unterschieden, oder einerley sind. Daher die Eintheilungen der Verhältnisse, nach ihrem Ursprunge (ratione Originis) nach ihrer Uebereinstimmung (convenientia) ihrer Verschiedenheit und nach ihrer Ordnung. Zu den ersten rechneten sie das Verhältniß der Principien zu den Principiaten, der würkenden Ursache, zu der Würkung, der Mittel zu einem Zwecke, der Theile zum Ganzen, des Subjects zu seinen Eigenschaften, des Bildnisses zu der abgebildeten Sache, wohin das Verhältniß des Zeichens und der bezeichneten Sache gehörte. Zu der Relation der Convenienz gehörte die Gleichheit und Aehnlichkeit sowohl was die wesentlichen als zufälligen Eigenschaften der Dinge be-

traf. Zu der Relation der Verschiedenheit gehörte Unähnlichkeit und Ungleichheit, den wesentlichen und zufälligen Eigenschaften nach. Zu der Relation der Ordnung gehörte das Prius und Posterius. Das Zugleichseyn der Dinge (Coexistenz) wurde zur Relation der Convenienz gezogen. Alle diese verschiedenen Arten der Relation hießen transcendental. Obgleich einige noch einen Unterschied unter transcendentalen und prädicamentalen Verhältnissen machen wollten, je nachdem sie unter einerley oder unter verschiedene Prädicamente gehörten; so gehörte z. B. das Verhältniß zwischen Ursach und Würkung zu dem ersten, Substanz und Accidenz, zu dem letzten. Ingleichen, wenn zwar das eine von den Correlatis unter einem Prädicamente stund, das andere aber nicht z. B. Schöpfer und Schöpfung; so gehörte doch ein jedes der angegebenen Verhältnisse zu den transcendentalen; und die sogenannten prädicamentalen Relationen, sind ohne Nutzen, wenn sie nicht auf die transcendentalen bezogen werden.

Dinge, die mit einander verglichen werden, heißen Relata. Aristoteles sagt: Relata sunt ea, quae id quod sunt, alterius esse dicuntur, vel quoquo modo ad alterum referuntur, und lehrte: alle Relata seyen reciproc sowohl ihrer Natur, als der Erkenntniß nach; denn die Idee, in Hinsicht der sie mit einander verglichen und auf einander bezogen werden, könne nicht anders gedacht werden, als zwischen dem einen und dem andern enthalten, so, daß wenn sie von dem einen gesagt wird, sie von dem andern auch müsse gesagt werden können. So könne man z. B. einen Knecht nicht ohne einen Herrn und einen Herrn nicht ohne Knecht denken. Und in so fern war ihm Relation weiter nichts als eine bloße Idee. Weil aber, in wie fern sie reciproc sind, das eine nicht die logische Ursache des andern

sey,

sey, so wären sie auch reciproc der Erkenntniß nach, als welche eben in der comparativen Idee, der mit einander verglichenen Dinge bestehe, und die nicht eher da seyn könne, als bis zwey oder mehrere Dinge mit einander seyen verglichen worden.

Wenn diese Subtilitäten der Peripatetischen Philosophen ermüden sollten, der beliebe nur zu erwägen, daß der Begriff vom Verhältniß ein in unserer Erkenntniß ungemein wichtiger Begriff ist und daß es sich also wohl der Mühe lohnte, zu wissen, was jene Philosophen bereits schon davon gelehrt haben. Die Lehre von Verhältnissen, sagt Markus Herz, ist so verwickelt, daß sie nur von wenigen gehörig auseinander gesetzt worden ist. Gleichwohl sind diese von solcher Wichtigkeit, daß die Kenntniß und Mißkenntniß ihrer wahren Natur Wahrheiten und Irrthümer zu Folgen haben, die von keinem geringen Einfluß in die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts sind. *) Und ich setze noch hinzu, daß in gewissen Verstande, Wahrheit überhaupt, weiter nichts sey, als Relation für den, der sie denkt. Lambert hat deutlich gezeigt, daß unser Urtheilen, Schließen und alle Gesetze des Denkens überhaupt, uns blos den Weg anweisen, den wir von einem Begriffe zum andern, als die Gegenstände unseres Denkens zu nehmen haben. Sie betreffen also nur die Form, welche zwischen unsern Begriffen statt findet.

Die ganze Ausbeute, aus der vorigen Betrachtung der Peripatetiker, wenn wir das Unbrauchbare absondern, möchte also wohl diese seyn, daß sie es schon deutlich erkannten, wie Verhältnisse möglich, daß sie aber

*) Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit. S. 65. Vergl. Locke de intellect. hum. L. II. C. XXV.

blos ideell sind, und nirgends als in der Vorstellung eines Subjects ihre Würklichkeit haben. Einige Aristoteliker hielten sie zwar für etwas, so in den Relatis selbst anzutreffen wäre, und also für reell, sie verwechselten aber das Fundament der Relation mit der Relation selbst.

Den Satz, daß alle Relation nur etwas subjectives sey, findet Markus Herz so wichtig, daß er sagt: Hätte man diese Wahrheit nie aus den Augen gelassen, daß jedes Verhältniß irgend ein Subject voraussetzt, in dessen Vorstellung zwey oder mehrere Objecte mit einander verglichen werden, und ein einfaches Resultat geben; so würde man auf das deutlichste inne geworden seyn, daß dieses Subject, welches die Vergleichung anstellt, nothwendig eine einfache Substanz seyn müsse, und wendet nun dieselbe auf den Mendelssohnischen Beweis von der Einfachheit der Seele an. (S. 73.) Hier fällt er nun zwar mit Mendelssohn in einerley dialektischen Fehler (S. den Art. Einfachheit der Seele. S. 129.) unterdessen hat doch das seine Richtigkeit, was dieser Philosoph gegen die Wolfische Erklärung vom Raume und von der Zeit sagt, daß, wenn jener weiter nichts als die Ordnung der neben einander seyenden, und diese, die Ordnung der auf einander folgenden Dinge ist, sie nichts als Verhältnisse, und zwar solche, die blos ideel, und nirgend als in unserer Vorstellung gegründet sind. *)

Bey den Peripatetikern war das auch eine scharfsinnige Bemerkung, daß sie das Verhältniß zwischen Schöpfung und Schöpfer zu den transcendentalen Verhältnissen rechneten, wo eins von den Correlatis unter den Prädicamenten stünde, das andere aber nicht. Von diesen

*) Locke am a. O.

diesen sagt Kant daß dergleichen die Reflexionsbegriffe ausdrücken. (Crit. d. r. V. S. 579.)

Es werden die Verhältnisse den innern Bestimmungen der Dinge entgegengesetzt, und sind in so fern subjectiv als sie das Resultat sind aus der Vergleichung zweyer oder mehrerer Dinge gegen einander. Z. B. die Hälfte, das Duplum seyn, größer oder kleiner seyn u. s. w. Wenn aber ein Ding würklich auf das andere einseitig oder wechselseitig einfließt, so ist dies ein objectives, reelles oder dynamisches Verhältniß. Dahin gehören die Categorien der Relation; das Verhältniß zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Ursache und Würkung, der Theile zu dem Ganzen, oder der Gemeinschaft.

Was wir an der Materie kennen sind lauter Verhältnisse; das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich. Sie ist bloße Erscheinung und besteht in bloßen Verhältnissen von Etwas überhaupt zu den Sinnen.

Erscheinungen sind nichts anders als reale Beziehungen der Dinge an sich auf unser Erkenntnißvermögen; zu dieser Beziehung gehören die beiden Korrelata, Sinnlichkeit und Dinge an sich. Wäre keine Sinnlichkeit da, so wäre die Beziehung der Dinge an sich auf die Sinnlichkeit nur möglich, nicht würklich. Wären keine Dinge an sich, die in der Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden könnten, so wäre die Vorstellung der Erscheinung nur möglich, nicht würklich. Die Existenz der Sinnenwelt hängt daher von dem Daseyn eines Erkenntnißvermögens unserer Art, und von der Einwürkung der Dinge an sich ab.

Religion.

Moral und Nat. Recht.

Religion ist practische Erkenntniß Gottes, das heißt, eine solche, die zugleich unsere Handlungen bestimmt. Sie muß aus Vorstellungen bestehen, welche Sittlichkeit unterstützen und befördern, sie muß uns zur Beobachtung moralischer Gesetze bewegen. Folglich muß sie Gott als das höchste moralische Wesen, als den sittlichen Gesetzgeber, moralischen Weltregierer und Weltrichter vorstellen. An und für sich enthält das Sittengesetz schon hinreichenden Grund der Verbindlichkeit, und es ist gar nicht nöthig, sich erst dasselbe unter einer göttlichen Sanction vorzustellen, um seinen Willen durch dasselbe bestimmen zu lassen, und die Bewegungsgründe zur Befolgung des Sittengesetzes dürfen nicht erst aus der Religion hergenommen werden. Das Sittengesetz ist durch sich selbst verbindlich. Allein es ist doch Religion ein hohes Bedürfniß unserer Vernunft. Denn 1. vermehrt sie unsere Gewißheit von der Realität unserer moralischen Natur, indem sie die speculative und practische Vernunft mit einander in Harmonie bringt, und der ersten alle Zweifel benimmt; 2. unterstützt sie uns in dem Kampfe gegen die sinnlichen Begierden, die sich unaufhörlich gegen die strengen Gebote der Sittlichkeit auflehnen und die Würksamkeit der practischen Gesetze unterbrechen. Der Mensch darf zwar nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Ehrfurcht und Achtung gegen das Sittengesetz und also aus gebessertem Antriebe seiner Natur seine Pflichten erfüllen; unterdessen ist doch die Vorstellung und der Glaube an einen allsehenden und unpartheiischen Richter, ein Vorschub für die practische Vernunft, wodurch die Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, die ihr die Sinnlichkeit verursachet; welches um so mehr mit der wahren

Rea=

Realität bestehen kann, da die practische Vernunft selbst die Urheberin jener Begriffe ist, die sie als so würksame Mittel gebrauchen kann, die ihr lästig werdende Sinnlichkeit einzuschränken. Und 3. müssen dadurch die Klagen verschwinden, als würde die Sinnlichkeit durch das Sittengesetz ungerechter Weise zu sehr eingeschränkt, wodurch die stärksten Zweifel gegen die Realität des realen Werths der sittlichen Natur erregt werden. (S. Jakob Sittenlehre. S. 91.)

Zur Religion gehören zwey Stücke, Gesinnungen und Handlungen. Der Inbegriff religiöser Gesinnungen ist die innere, der Inbegriff religiöser Handlungen ist die äußere Religion. Beide machen nur ein Ganzes. Jene ist der Geist derselben und ohne dieselbe ist die äußere Religion todt und ohne Leben. Da Religion eine practische Erkenntniß Gottes ist, so wird sie, wenn diese Erkenntniß wahr ist, selbst wahr, im Gegentheil aber falsch seyn. Wahr ist aber diese Erkenntniß, wenn man sich Gott als das höchste moralische Wesen vorstellt, welches die Ursache des höchsten Gutes außer sich d. i. einer Welt oder eines Reichs vorstellt, in welchem Glückseligkeit im Verhältniß zur moralischen Würdigkeit vernünftiger Geschöpfe ausgetheilt ist. Hindernisse der wahren Religion sind, der religiöse Aberglaube oder die Superstition, Atheismus, Polytheismus, Manichäismus, Pantheismus, Fatalismus, Epikureismus u. s. w. und überhaupt alle unzureichende Vorstellungen von Gott.

Eine Gesellschaft von Personen, die sich zu einer gemeinschaftlichen Religion vereinigen heißt eine Kirche, und die Mitglieder einer solchen Gesellschaft heißen die Glieder der Kirche. Eine solche Religionsgesellschaft ist nach dem natürlichen Rechte allen Menschen erlaubt, sie können die gemeinschaftlichen Religionsübungen,

welche sie als geboten oder rathsam ansehen, bestimmen, vorausgesetzt daß keine Rechte Anderer oder keine ihrer unveräußerlichen Rechte dadurch gekränket werden, und können jeden der sie daran hindern wollte mit Zwang von dieser Handlung abhalten. Denn es ist Religion das geistige Eigenthum des Menschen und soll das Mittel zur Unterstützung und Beförderung der Sittlichkeit enthalten; folglich kann sie gegen Jedermann durch Zwang erhalten werden. Auch dann wenn die Religion eines Menschen falsch wäre, würde dasselbe gelten; denn er handelt nach seiner Ueberzeugung und nach seiner subjectiven Erkenntniß von Sittlichkeit. Zu den allgemeinschaftlichen Religionsübungen gehört unter andern, daß sich die Glieder einer Kirche solche Lehren vortragen lassen, welche auf die Ausbildung ihrer Erkenntniß und Sittlichkeit Einfluß haben sollen. Dies ist aber nicht anders, als durch eigene freye Ueberzeugung möglich; folglich ist es nicht erlaubt irgend etwas festzusetzen, wodurch diese eingeschränkt würde. Eine solche Festsetzung der Lehren in einem Symbol oder symbolischen Buche, welches als Vorschrift für den Lehrer, oder auch blos zur Nachfrage für Andere, was man lehre, dienen soll, kann nur in so fern gelten, als die Ueberzeugung der Mitglieder noch dieselbe bleibt. Jede Verbindlichkeit die dagegen festgesetzt würde, würde der Sittlichkeit selbst Abbruch thun oder sie gar vernichten.

Das Recht der Majestät erstreckt sich zwar auch auf die Kirche; denn diese ist, in wie fern sie die äußerliche in die Sinne fallende religiöse Gesellschaft ist, wie jede andere Gesellschaft im Staate der Majestät unterworfen; ja die Aufsicht des Regenten auf die Kirche erstreckt sich noch viel weiter, als über jede andere Gesellschaft im Staate. Denn ordentlicher Weise machen die Kirchen sehr große Gesellschaften aus. Je grö=

größer aber die Gesellschaft ist, desto leichter kann sie, wenn sie von der Unterwürfigkeit unter die Majestät schlechterdings ausgenommen seyn sollte, etwas dem gemeinen Besten nachtheiliges ausführen. Jedoch wird das Recht der Majestät über die Religion oder Kirche dadurch eingeschränkt, daß erstlich dadurch nicht dem Wesen der Religion überhaupt widerstritten wird, und daß zweitens der Kirche nicht die allgemeinen Rechte versagt werden, welche man einer jeden ander Gesellschaft in einem Lande zugesteht. Denn da der Gehorsam gegen Gott der Hauptzweck des menschlichen Lebens ist, so darf demselben, so lange man eine Verbindlichkeit dazu glaubt, nicht zuwider gehandelt werden, weil man auch dem irrenden Gewissen, so lange es einmal nicht verbessert ist, folgen muß. Daher darf kein bürgerliches Gesetz etwas, was man vor ein wesentliches Stück der Religion hält, aufheben. Daraus fließt nun von selbst. 1. Der Regent darf die Religion nicht selbst machen, weil sie nicht willkührlich seyn darf. 2. Er darf keine solchen Aenderungen in der Religion machen wollen, welche nach dem Urtheile der Religionsverwandten dem Wesen derselben zuwider sind. Denn es kommt nicht auf sein Urtheil, sondern auf das Urtheil der Religionsverwandten an, ob etwas zum Wesen der Religion gehöre oder nicht. 3. Er darf Niemanden zu einer Religion zwingen. Denn eines Theils zwänge er ihn dadurch wider sein Gewissen zu handeln, und andern Theils ließe sich doch dadurch keine wahrhafte Religionsübung erzwingen, weil die Ueberzeugung von einer göttlichen Verbindlichkeit durch keinen äußerlichen Zwang, sondern nur durch eine eigene innerliche Thätigkeit hervorgebracht werden kann. Auch darf man Eltern ihre unerzogenen Kinder nicht wegnehmen, um sie in einer andern Religion zu erziehen. Denn Zwang ums Besten willen ist hier unerlaubt. 5. Niemand

mand darf blos um seiner Religion willen, wie fern er nicht wider die Ruhe des gemeinen Wesens gehandelt hat, gestraft werden, noch viel weniger darf man sich deswegen an seinem Leibe oder Gütern vergreifen. 7. Ist der Regent selbst ein Glied der Kirche, so erwächst ihm daher eine subjective Verbindlichkeit, seine Kräfte auch zum Besten seiner Glaubensgenossen anzuwenden, wenn es nicht andere Verträge verhindern. In dem Fall kann dem Regenten; von den allgemeinen Gesellschaftsrechten der Kirche mehr oder weniger übertragen werden, auch in solchen Fällen, da sonsten das Gemeinebeste eben nicht erfordert hätte, daß er, vermöge seiner Majestätsrechte sich derselben anzumaßen Ursache gehabt hätte. Hingegen hat die Kirche bey dem Regenten ihren äußerlichen Schutz zu suchen, und sich der äußerlichen Jurisdiction derselben, bey entstehenden Streitigkeiten zu unterwerfen. Denn das Oberrichterliche Amt kann ohne Verletzung der äußerlichen Sicherheit, Niemand sonst als der Majestät unabhängig zu kommen. Ihr kommt demnach auch die Jurisdiction über solche Streitigkeiten der Bürger zu, welche blos über die Religion herkommen; jedoch muß die Beylegung der Streitigkeiten in Religionssachen ohne Gewissenszwang geschehen. Sie hat auch das Recht über die Verwaltung der Kirchengüter Rechenschaft zu fordern. Aber es darf der Regent die Religion nicht zu einem Mittel zu seiner Herrschsucht machen, als welches geradezu gegen den Zweck derselben seyn würde, und bey dem Schutze den er ihr in seinem Lande angedeihen lassen muß, nicht so wohl auf seine Person, als vielmehr auf die Wohlfarth des Staats sehen. Auch darf er Niemanden gegen seine Ueberzeugung zu einer Religion zwingen, weder unmittelbar, noch mittelbar durch Begünstigungen u. d. gl. Da aber Religion das stärkste Beförderungsmittel der Sittlichkeit eines Volks ist, so ist es seine Pflicht, durch

Be=

Belehrung und Unterricht für die Ausbreitung und Erhaltung derselben Sorge zu tragen. *)

Religionsbekenntniß.

S. Bekenntniß Gottes. II. B. S. 529 ff.

Religionseyd.

Moral und Nat. Recht.

Da ein jeder durch sich selbst wissen kann, ob er Ueberzeugung von den Lehren einer Religion hat und welche; so kann er auch schwören daß er auf der Stelle diese Ueberzeugung habe. Ein solcher Eyd ist alsdann ein Versicherungseyd und hat Verbindlichkeit. Daher kann von einem Lehrer auch geschweren werden, daß er nur bestimmte Lehren vortragen wolle, und die Religionsgesellschaft kann einen solchen Eyd fordern, weil sie das Recht hat, zu bestimmen, auf welche Lehren der Unterricht in der Religion sich beziehen solle. Ein solcher Eyd ist verbindlich so lange sich die Ueberzeugung der Kirche nicht ändert. Er hindert aber die Abänderung der Ueberzeugung des Lehrers und der Kirche nicht, und hebt sich in dem Fall, da diese eintritt, von selbst auf, wie er denn auch stillschweigend erlassen, und die Aufhebung der Kraft desselben, stillschweigend anerkannt werden kann. Aber ein Religionseyd, wobey man verlangt, die Unabänderlichkeit seiner innern Ueberzeugung zu versprechen, daß man auch für die Zukunft nichts anders glauben und für wahr halten wolle, als wovon man für den jetzigen Augenblick Ueberzeugung hat, ist gänzlich.

*) Man sehe Moses Mendelssohns Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum.

lich unerlaubt und völlig nichtig. Denn bey den Fortschritten der Erkenntniß kann Niemand dafür stehen, daß über mehrere Jahre hinaus seine Ueberzeugung noch die nämliche bleiben werde. *)

Religionspflichten.

Moral.

Religionspflichten sind solche die durch den Begriff Gottes bestimmt sind. Sie sind theils unmittelbare theils mittelbare, je nachdem sie durch den Begriff Gottes selbst, oder durch den Begriff der Welt, als einer Würkung Gottes (des höchsten Gutes in Gott oder unter Gott) bestimmt sind. Jene gebieten uns, eine solche Gesinnung in uns und andern zu erzeugen, wie es der Begriff eines moralischen Gottes nach der sittlichen Ordnung erfordert; diese gebieten seine Werke so zu beurtheilen und zu behandeln, wie es dem Begriffe einer von Gott erschaffenen Welt gemäß ist. Sie sind theils unbedingte, theils bedingte. Dahin gehören, Gott und seinen Namen nicht zu unsittlichen Zwecken zu gebrauchen, ihn innerlich anzubeten, ihm zu gehorchen, ihn zu lieben, zu fürchten, ihm zu vertrauen. Das sind unbedingte Religionspflichten. Zu den bedingten gehören, die Pflicht alle Mittel anzuwenden, seine Erkenntniß von Gott immer besser aufzuklären, und religiöse Gesinnungen in sich zu erhalten und zu erhöhen, die Pflicht des Gottesdienstes, des Gebetes, der religiösen Bekenntniß Gottes, der religiöse Anstand, die Mittheilung der Religion an Andere, die Erbauung, Andacht und was damit verbunden ist. (S. Jakob Sittenlehre. S. 232 — 276.)

*) Hufeland Naturrecht. S. 189.

Religiosität.

Moral.

Dieses ist die genaue Beobachtung aller Handlungen welche die Gottesverehrung von uns fordert. Man muß sie unterscheiden von affectirter Frömmigkeit, welche besteht in dem ängstlichen Bestreben, die äußern Zeichen der Gottesverehrung nicht zu verabsäumen, und von der Bigotterie, welche gewissen Handlungen eine Wichtigkeit beylegt, welche sie in einem moralischen Reiche gar nicht haben können, unter dem Vorwande, als seyen sie von Gott geboten; ingleichen von der abergläubischen Frömmigkeit, wo man Gott aus sinnlicher Liebe oder Furcht dient.

Repräsentationsrecht.

S. Gesandter.

Residenten.

Allgemeines Staatsrecht.

Dieses sind Personen, welche an fremde Höfe geschickt werden um lange daselbst zu verbleiben und die Angelegenheiten ihres Principals ohne Unterschied zu besorgen. Sonderlich halten die kleinen Fürsten an dem Kayserlichen und an den Höfen ihres Gleichen Residenten.

Republick.

S. Regierungsform und Democratie.

Reproduction.

Staatslehre.

Hierunter werden alle diejenigen Arbeiten und die Anwendung menschlicher Kräfte verstanden, welche auf die Vermehrung der Güter abzwecken. Das ganze System der Physiokraten beruht auf diesen Gesetzen der Reproduction und, nach ihrer Behauptung, die ganze Staatsordnung. Sie giebt die Materie zu allem Aufgange her und an ihrem reichlichen Ertrag muß der ganzen bürgerlichen Gesellschaft gelegen seyn. Der wahre Reichthum der Bürger ist nicht das Geld, sondern die Producte der Erde. Diese Producte empfängt man um ihrer selbst willen; das Geld hingegen empfängt man blos, um es gegen den Werth an Producten umzusetzen. Die Producte werden zwar consumirt; aber sie werden durch die Wohlthat der Natur auch wiederum jährlich erneuert. Geld vermehrt die Producte nicht, aber Producte scheinen das Geld zu vermehren, indem sie es in Umlauf setzen. Die Producte, die sich immer wieder erneuern, um unsere wieder auflebende Bedürfnisse zu befriedigen, sind also ein bey weiten wichtigerer Reichthum, als das Geld, das, wenn es einmal ausgegeben ist, nicht wieder kömmt, man müßte es denn von neuem verkaufen. Nur die Erde ruft das Geld, wenn es entwischt war, dadurch zurück, daß sie die Producte von neuem ausliefert. Die producirende Klasse der Menschen liefert alles, was in der Gesellschaft aufgeht, ohne daß sie von Jemanden bezahlt oder besoldet würde. Sie giebt alles her, und empfängt nichts, weil sie geraden Weges aus dem fruch en

Schoo=

Schooße der Natur schöpft. Wenn ihr gleich die andern Klassen der bürgerlichen Gesellschaft abkaufen, oder wenn sie auch Zahlungen und Verkäufe, die in unendliche Unterabtheilungen zerfallen, so wohl zwischen einer Klasse und der andern, als in dem Innern jeder einzelnen schließen; so muß man doch jedesmal auf die Quelle zurück gehen, und in der That haben sie von ihr allein die Mittel zu bezahlen erhalten. Hieraus folgt die Einheit der Quelle des Reichthums und der Ausgaben, und folglich auch die Einheit des Staats- oder Gesellschaftsinteresse.

Dieses ist die Anpreisung der Reproduction in der Sprache ihrer Vertheidiger. Die Gesetze derselben sind bereits unter dem Art., Physiocrat, III. B. angeführet worden. *)

Reproductive Einbildungskraft.

Crit. Philos.

Es ist ein Geschäfte der Einbildungskraft, daß sie das Mannigfaltige der Anschauung mit einander verbindet und zusammenfaßt. Dadurch entsteht eine Synthesis, welche in der allgemeinsten Bedeutung nichts anders ist, als die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Z. B. die Synthesis der Begriffe bey der Decadik im Zählen. Ist das Mannigfaltige, das die Einbildungskraft verbindet durch Erfahrung gegeben, so heißt die Synthesis empirisch: ist aber das Mannigfaltige a priori gegeben (wie das im Raum und in der Zeit) so ist die Synthesis rein. Diese Synthesis allein, das Mannigfaltige sey empirisch, oder

a

*) Le-Trolee Grundsätze der Staats-Ordnung.

a priori gegeben, ist es, die ein Erkenntniß hervorbringt, die zwar anfänglich zu ihrer Erklärung einer Analysis bedarf, aber doch eigentlich die Elemente zu einer Erkenntniß sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereiniget.

Nun ist es ein bekanntes Gesetz der Association, daß Vorstellungen die sich oft begleitet haben und auf einander gefolgt sind, einander nach einer Regel erwecken, welches Gesetz das Gesetz der Reproduction genannt wird. Dieses setzt aber voraus, daß die Erscheinungen selbst würklich einer solchen Regel unterworfen sind. Es muß also etwas seyn, was diese Reproduction der Erscheinungen selbst möglich macht, dadurch daß es der Grund a priori einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben wird. Und dieses ist eine reine transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, die vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet ist, der selbst die Möglichkeit der Erfahrung zum Grunde liegt. Will ich z. B. die Zeit von einem Mittage zum andern denken, so muß ich erstlich eine dieser Vorstellungen (der Theile der Zeit) nach der andern in Gedanken fassen, bis ich endlich zu der letzten Vorstellung, die die ganze Reihe bestimmt, gelange. Würde ich aber die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nachfolgenden aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja gar nicht einmal die erste und reinste Grundvorstellung von der Zeit entspringen. Und hierin besteht die reproductive Synthesis der Einbildungskraft, als einer transcendentalen Handlung des Gemüths. Sie ist mit der Synthesis der Apprehension unzertrennlich verbunden. Auf dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft beruht der empirische Gebrauch derselben, oder die reproductive Einbildungskraft. Sie ist die Verbindung der Empfindungsvorstellungen

gen zu einer Wahrnehmung und Reproduction. Die bloße Reprehension des Mannigfaltigen kann noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen; wenn nicht ein subjectiver Grund vorhanden wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist. (Crit. d. r. V. S. 100, 218, 120. Vergl. den Art., Einbildungskraft. II. B. S. 116.

Reue.

Moral.

Dieses ist die Verabscheuung derjenigen Unvollkommenheiten in seinem Zustande, wovon man selbst die freye Ursache ist. Sie wird nicht erzeugt durch fremde Handlungen oder Unvollkommenheiten, woran wir keinen Antheil haben, auch nicht von solchen selbsteigenen Handlungen oder Unvollkommenheiten, welche zu vermeiden nicht in unserer Gewalt stunden. Nur solche Handlungen werden von Reue begleitet, wobey der Mensch sich selbst als freyen Urheber anklagen muß. Sie ist verbunden mit dem Verlangen seine begangenen Thorheiten nebst ihren Folgen ungeschehen zu machen, oder dieselben zu vernichten. Der Anblick von Unvollkommenheiten betrift entweder die physisch unangenehmen Folgen unserer Handlungen, oder es ist die Vorstellung von selbstverschuldeter Ohnmacht oder Kraftlosigkeit in der Beobachtung des Sittengesetzes. Im ersten Falle kann sie empirisch, im andern, rein genannt werden. Diese letztere ist ein Zeichen einer zu sittlicher Vollkommenheit fortschreitenden Natur, sie beweißt durch

sich selbst das Daseyn des Sittengesetzes und ist Schönheit in der moralischen Natur des Menschen. Sie treibt ihn an, nicht nur die bösen Folgen seiner Handlungen, die er in Andern verursacht hat, so viel in seinen Kräften steht, physisch und moralisch zu zernichten; sondern auch aus Ehrfurcht gegen das Sittengesetz, wachsamer auf sich selbst zu seyn und sich der moralischen Vollkommenheit mehr zu nähern. Die Grade derselben werden bestimmt, theils durch die Vielheit, Größe und Wichtigkeit der traurigen Folgen für uns und Andere, aus unsern pflichtwidrigen Handlungen, theils aus dem Grade der Nachlässigkeit in Befolgung des Sittengesetzes, theils durch die Wichtigkeit des Gesetzes selbst, welches ist übertreten worden. Wenn dieselbe den ernstlichen Vorsatz der moralischen Besserung zur Folge hat, verbunden mit dem werkthätigen Verlangen und, so viel es in unserer Gewalt steht, mit der würklichen Vernichtung der bösen Folgen unserer Thorheiten und Fehler, so heißt sie eine heilsame Reue.

Riechen.

S. Geruch. II. B. S. 433.

Richter.

Nat. Recht.

Wer in einem bestimmten Falle das Recht beurtheilt, damit es dieser Beurtheilung gemäß ausgeübt werde, heißt Richter. Folglich muß ein solcher die Belohnungen und Strafen für moralische Handlungen bestimmen. Er ist gerecht, wenn er nach den Gesetzen verfährt; und der Ort wo dieses geschieht, ist das Gericht (forum). Dieses wird entweder in der intelligibe-

len

len, oder sensibeln Welt gedacht. Ersteres ist das Göttliche, in welchem Gott als Richter gedacht wird; letzteres ist das menschliche Gericht. Und dieses ist entweder ein inneres (forum internum, conscientiae) wenn das Subject über sich selbst; oder ein äußeres, wenn ein Anderer über dasselbe das Urtheil fällt.

Im Naturstande kann zwar jeder über den Andern urtheilen, aber nicht richten. Denn hier kann nur ein jeder sein eigener Richter seyn; weil in diesem Stande jeder außer von dem von ihm selbst zu erkennenden Sittengesetze von seiner Willkühr abhängig ist. Folglich beurtheilt der Berechtigte seine Rechte hier selbst um sie auszuüben. (Vergl. d. Art. Strafe).

Ruhe.

Physik.

Dieses ist ein negativer Begriff und zeigt nur Mangel an Bewegung an, es ist der Zustand eines unbewegten Körpers, oder das Beharren desselben an ebendemselben Orte. Wir nehmen an, daß ein Körper in Ruhe sey, wenn wir nicht wahrnehmen, daß er seine Lage oder Ort gegen andere Gegenstände verändere. Aber die Dinge, die wir vor ruhend halten, sind in der That der Bewegung unterworfen, deren Daseyn nicht sogleich in die Augen fällt, sondern erst durch Schlüsse erkannt wird. Es ist daher die Ruhe der Körper für uns nur scheinbar.

Man hat die Ruhe, so wie die Bewegung, in absolute und relative eingetheilt. Absolute Ruhe ist das Beharren in eben demselben Theile des ganzen Weltraums; relative Ruhe hingegen ist das Beharren in einerley Lage gegen einen oder mehrere andere

Körper. Da nach den Lehren der Sternkunde die ganze Erde mit dem Luftkreise in steter Bewegung ist; so findet wahrscheinlich weder auf der Erde, noch in dem ganzen Weltgebäude eine absolute Ruhe statt, und alles, was wir vor ruhend halten, ist nur in relativer Ruhe gegen uns und andere umgebende Körper.

Unterdessen müssen wir oft Körper als absolut ruhend betrachten. Wenn sich die Erdkugel um die Sonne und um ihre Axe dreht; so ist zwar das Ganze in Bewegung; aber diese Bewegung hat auf die einzelnen Dinge auf derselben keinen Einfluß, diese beharren immer in einerley Lage gegen einander. Verändern aber die Dinge auf der Oberfläche der Erde ihre Lage gegen einander, so muß man in Hinsicht aufs Ganze die Erde als absolut ruhend annehmen. Es verhält sich so, wie bey einem Schiffe, das ohne merkliches Schwanken seinen Lauf fortsetzt, so geht alles, was auf dem Schiffe ist, zwar diesen Weg mit, aber unter sich bleibt alles in eben derselben Lage, oder in relativer Ruhe. Die einzelnen Handlungen, die man auf dem Schiffe vornimmt, erfolgen so, wie in einem feststehenden Gebäude, als ob alles in absoluter Ruhe wäre. Man würde daher die Lehre von der Bewegung ohne Noth erschweren, wenn man nicht allezeit gewisse Standpunkte als absolut ruhend ansehen wollte. Die Folge davon ist freylich diese, daß man nur auf solche Weise relative Bewegung kennen lernt; es ist aber auch selten oder gar nicht nöthig, die absoluten in Betrachtung zu ziehen.

Bey der Ruhe, da der Begriff derselben verneinend ist, läßt sich nicht, wie bey der Bewegung, ein Mehreres oder Minderes oder eine Folge verschiedener Grade gedenken: sondern die Ruhe ist entweder gar nicht, oder ganz vorhanden. Weil nun gleiche Bewegungen nach

nach entgegen gesetzten Richtungen einander aufheben, und sich als entgegen gesetzte Größen betrachten lassen, deren eine mit +, die andere mit — bezeichnet werden kann, so ist die Ruhe oder Mangel aller Bewegung, natürlicher Weise als die Null, oder als der mittlere Zustand zwischen entgegen gesetzten Bewegungen anzusehn. Und weil man sich vorstellt, daß entgegen gesetzte Bewegungen von entgegen gesetzten Kräften hervorgebracht werden, so muß man sich nothwendig auch vorstellen, daß die Ruhe von gar keiner Kraft hervorgebracht werde, d. i. daß ein Körper ruhe, wenn entweder keine Kraft auf ihn würkt, oder wenn sich alle in ihm würkende Kräfte gerade aufheben, welcher letztere Fall das Gleichgewicht der Kräfte genannt wird. So natürlich und leicht nun dieses ist, so hat es doch sehr lange gedauert, ehe man zu wohlgeordneten Vorstellungen von entgegen gesetzten Bewegungen und von Ruhe hat gelangen können. Die Scholastiker stritten über die Frage: ob Ruhe etwas Positives, oder eine bloße Privation sey. Descartes (Princip. philos. p. II. §. 26. 27. 44.) war in der Bestimmung dieser Begriffe sehr unglücklich. Er sieht es als ein falsches Vorurtheil an, daß man zur Bewegung mehr Kraft erfordere, als zur Ruhe, setzt auch nicht die vorwärts gehende Bewegung der rückwärts gehenden, sondern Bewegung überhaupt der Ruhe entgegen. *) Er sucht

*) Notandum est, unum motum alteri motui aeque veloci nullo modo esse contrarium, sed proprie tantum duplicem hic inueniri contrarietatem. Unam inter motum et quietem, vel etiam inter motus celeritatem et tarditatem, quatenus scilicet ista tarditas de quietis natura participat; alteram inter *determinationem* motus versus aliquam partem et *occursum corporis* in illa parte *quiescentis*, vel aliter moti.

sucht also in der Ruhe selbst eine Kraft, und leitet von derselben die Härte der festen Körper her, dagegen er die Flüssigkeit für eine beständige Bewegung aller Theile erklärt. Diese übelgeordneten Vorstellungen verwirren seine ganze Mechanik, und führen ihn auf ganz irrige Gesetze des Stoßes. Erst Neuton hat durch richtige Bestimmung des Satzes von der Trägheit, diese Begriffe gehörig auseinander gesetzt, und auf dieselben ein deutlicheres und festeres System der Mechanik gebaut.

Ein ruhender Körper bleibt so lange in Ruhe, bis ihn irgend eine Kraft in Bewegung setzt. Also nicht zu Unterhaltung der Ruhe, sondern zu Aufhebung derselben wird Kraft erfordert. Wenn diese Kraft in der That würkt und den ruhenden Körper bewegt, so wird sie freylich dadurch ganz oder zum Theil aufgewendet. Daher stellen sich manche eine, im ruhenden Körper entgegen würkende Kraft vor, durch welche sie oder ihr Theil aufgehoben werde. Es ist aber ganz überflüssig, so etwas anzunehmen; die Aufhebung der Kraft oder des Theils, der gewürkt hat, folgt ja schon natürlich daraus, daß die Würkung erfolgt ist, daher die darauf verwendete Ursache nun nichts weiter bewürken kann.

Von fortdauernden oder absoluten Kräften, die in bewegte Körper noch immer fortwürken, wird in jedem Augenblicke nur derjenige Theil, der eben jetzt würket, verwendet. Im folgenden Augenblicke erfolgt ein neuer Stoß, der die Würkung vermehrt, und die schon entstandene Bewegung beschleuniget, und so werden nach und nach alle Stöße der Kraft auf Beschleunigung verwendet. Darum hat man aber nicht nöthig, im bewegten Körper eine eigene Kraft zu suchen, die durch ihren Widerstand diese Stöße aufhebt. Also ist es auch nicht

nicht nöthig, dem ruhenden Körper eine Kraft beyzulegen, welche den ersten Stoß, der die Bewegung erzeugte, aufhebt. (Gehler phys. W. B.)

Ruhepunkt.

Physik.

Ruhepunkt, Mittelpunkt der Bewegung ist diejenige Stelle am Hebel und an allen einfachen Rüstzeugen, welche bey der Bewegung der Maschine in Ruhe bleibt, um die sich also die ganze Maschine drehen läßt. Was diese Stelle unterstützt oder hält, heißt die Unterlage, oder das Hypomochlion. Bisweilen aber wird auch dem Ruhepunkte selbst der Name des Hypomochlions beygelegt.

Diese ruhende Stelle führt zwar den Namen eines Punkts, sie ist dies aber nur am mathematischen Hebel. Beym physischen Hebel und an den andern Rüstzeugen bleibt eine ganze Linie, oder wohl gar ein ganzer Körper unbeweglich, z. B. bey der Radwelle die Axe; bey der Rolle, der Polzen. Diese ruhenden Linien oder Körper werden alsdann an ihren beyden Endpunkten unterstützt, daher in solchen Fällen zwey Unterlagen vorhanden sind, wie beym Rade die festen Lagen, worinne die Zapfen der Welle ruhn, bey der Rolle, die Wände der Hülse, in welchen der Polzen fest steckt. Bey der Theorie dieser Rüstzeuge kann man allemal die Richtungen beyder Kräfte in einerley Ebene versetzen, und den Punkt der Axe, der in eben diese Ebene fällt, als unterstützt betrachten. Was man für diesen Fall findet, gilt auch noch, wenn gleich die Kräfte und Unterstützungen in verschiedenen Ebenen liegen. In der Theorie hat man allemal einen Punkt, um den sich die Maschine dreht.

Wenn

Wenn zwey Unterlagen an verschiedenen Stellen der Axe vorhanden sind, so vertheilt sich das, was der Ruhepunkt zu tragen hat, unter beide nach dem umgekehrten Verhältnisse seiner Entfernung von einer jeden. Wenn z. B. an einer Radwelle die Last von dem einen Ende doppelt so weit, als vom andern Ende absteht; so wird die Stütze des einen Endes nur ein Drittheil Last, die Stütze am andern Ende aber zwey Drittheile Last zu tragen haben. Auf ähnliche Weise läßt sich auch berechnen, wie viel jede Stütze von dem Gewichte der Welle und des Rads zu tragen und von der Würkung der Kraft auszuhalten hat. (Gehler im angef. Buche.)

Ruf.

Nat. Recht.

Das Urtheil von unsern sittlichen Eigenschaften (in der weitern Bedeutung) so bey dem Publikum im Umlaufe ist, heißt überhaupt Ruf (fama). Dieses Urtheil ist entweder ein günstiges und betrifft unsere sittlichen Vollkommenheiten, oder ein ungünstiges, wegen unserer sittlichen Unvollkommenheiten. Das erste ist ein guter, das andere ein böser Ruf oder Name. Das Recht, sich guten Namen zu erwerben und die bösen Meinungen, die Andere von uns haben können, zu verhüten, gehört zu den angebohrnen Mitteln unsere sittlich guten Zwecke zu erreichen. Es hat daher jeder Mensch das Recht, jeden, der ihn an der Ausübung dieses Rechts hindern wollte, mit Gewalt abzuhalten, und im Fall er bereits eine böse Nachrede ausgebreitet und seine böse Behauptung ungegründet ist, kann er ihn zum Widerruf und nöthigen Falls zum Ersatz zwingen Hat er aber die Wahrheit gesagt, so kann er nicht zum Widerruf gezwungen werden. Denn ein Mensch kann

kann mit Wahrheit keinen Anspruch auf äußerliche Ehre oder guten Ruf machen, wenn er nicht solche Eigenschaften besitzt und so handelt, daß er achtungswürdig ist. Es erstreckt sich also das Recht auf guten Ruf nur so weit, als dieser eine Würkung von den guten Eigenschaften eines Menschen und eine Folge seines Guthandelns ist. Das Gegentheil des guten Rufs ist die Schande, und der höchste Grad derselben die Infamie, wodurch einem die Verhältnisse entzogen werden, die sonst ein Mensch unter seinen Mitmenschen genießen kann; z. B. der Zutritt zu andern in ihren Häusern, in öffentlichen Gesellschaften, Lustbarkeiten, Handelsgeschäften u. s. w.

Hierher gehört die Beantwortung der Frage: „Ob man den äußerlichen Ruf als ein Mittel ansehen könne, die Menschen zur Beobachtung ihrer einzelnen Pflichten aufzumuntern?" Es zeigt es freylich die Erfahrung, daß auch in verdorbenen Völkern und Zeitaltern, so wie bey Kindern von Eltern das: Was werden die Leute dazu sagen? als ein Verstärkungsmittel zu den Bewegungsgründen, oder als ein Abschrekkungsgrund von den Reitzungen des Unrechts gebraucht wird. Und dies ohne Zweifel deswegen, theils weil die Menschen, von den Handlungen Anderer, bey welchen sie nicht interressirt sind, gemeiniglich recht urtheilen; theils, weil auch aus den verdorbensten Zeitaltern das Böse, was geschahe, doch als Böse uns ist überliefert worden; theils, weil diejenigen Gesinnungen der Menschen, welche sie öffentlich an den Tag legen, zu welchen sie sich gegen Jedermann bekennen, gemeiniglich rechtmäßige Gesinnungen sind. Allein, was würde dieses anders heißen, als die Tugend herab würdigen, und sie zu einem bloßen Mittel erniedrigen, sich öffentlichen Ruf zu erwerben. Es wird zwar der tugendhafte

hafte Charakter unausbleiblich von einem äußerlichen guten Namen begleitet, (welches uns deutlich belehrt, daß es überhaupt in der Natur einen solchen Unterschied giebt, als zwischen Pflicht und Verbrechen ist): allein da die Sittlichkeit gebietet, die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, so werden dadurch alle andere eigennützige Betrachtungen und Bewegungsgründe schlechthin abgewiesen. Es ist ganz etwas anderes, Gleichgültigkeit gegen öffentlichen Ruf, und wiederum etwas anderes, denselben sich zum Zwecke machen und Sittlichkeit und Pflichtbeobachtung als Mittel ihm unterordnen. Kein moralisch guter Mensch wird gleichgültig seyn, ob er in einem guten oder schlechten Rufe steht; aber sich diesen zum Zwecke machen, als wenn auch die Pflicht, als Mittel, ihm untergeordnet sey, würde heißen die moralische Ordnung umkehren.

Ruhmbegierde.

Anthropologie.

Dieses ist das Bestreben und das Verlangen nach der Achtung Anderer für unsere sittlichen Vorzüge. Aus der Vergleichung eigener Vollkommenheiten mit den Vollkommenheiten Anderer, und aus dem Urtheile von unserer Ueberlegenheit und Vorzuge entsteht Vergnügen. Schon bey Kindern ist dieses Vergnügen sichtbar, und selbst der Wilde, wenn er nicht ganz in einer trägen Dummheit schlummert, ist nicht gleichgültig gegen das Vergnügen des Vorzugs in seiner Art. Dieses Vergnügen liegt zum Grunde bey der Bestrebung der Menschen nach gewissen Vorzügen, und die Quelle davon ist die Selbstschätzung. Aber nicht jeder Vorzug wird sogleich vom Ruhm begleitet. Vorzüge, welche vom Zufalle oder andern Umständen abhängen, pflegen die-

diesen Namen nicht zu verdienen. Nur von solchen Handlungen sagt man, hat der Mensch Ehre, wovon er selbst der Haupturheber ist. Handlungen können gut und gewisse Eigenschaften nutzbar seyn, hat sie sich aber der Mensch nicht selbst durch regelmäßige Anwendung seiner Freyheit zu wege gebracht, so kann man nicht sagen, daß sie ihm zum Ruhme gereichen. Daher rühret es, daß die Ruhmbegierde theils eine wahre und edle, theils eine falsche und unedle ist. Die wahre Ruhmbegierde gründet sich auf den Besitz wahrer innerer Vortrefflichkeit und persönlicher Eigenschaften, welche dem Menschen Achtungswürdigkeit allererst ertheilen. Die falsche und unedle aber, opfert die Begierde achtungswürdig zu seyn, der Begierde, geachtet zu werden, auf. Ein solcher setzt, in Ermanglung wahrer innerer Vortreflichkeiten, nur den äußerlichen Schimmer an ihre Stelle. Er brüstet sich mit erkauften Ehrenstellen, mit Titeln und Ordensbändern, die ihm nicht sein Verdienst, sondern entweder seine Geburt, (wohin der Ahnenstolz gehört) oder sein Geld gegeben haben, oder sucht durch Pracht in Kleidern, der Tafel und Equipage das zu ersetzen, was ihm innerlich abgeht.

Man hat hiervon den Ehrgeitz zu unterscheiden. Es fließt zwar derselbe aus ein und eben derselben Quelle; ist aber eine falsche Anwendung von dem Gesetze der Selbstschätzung. Derselbe ist ein unersättliches Verlangen nach der Achtung anderer, und nach dem Redegebrauch und nach der Erfahrung nennet man den ehrgeizig, dem man nicht genug äußerliche Ehrenbezeugungen machen kann.

Helvetius, dessen System bekanntlich darauf angelegt ist, alles aufs Gefühl zurückzuführen, glaubt den Grund sowohl der Ruhmbegierde, als des Ehrgeitzes in der Furcht vor Schmerz und in der Liebe zum Vergnügen

gen zu finden. Ja, er behauptet sogar, daß der Ehrgeitz bey wilden Völkern und bey den ersten Römern in der Begierde, sich seine Nothdurft zu verschaffen, bestanden habe. Als man bey Erbauung der Stadt Rom, für große Thaten zur Belohnung nur so eine Strecke Landes anwies, als ein Römer in einem Tage beackern und bestellen konnte, reichte, nach seiner Meinung, dieser Bewegungsgrund zu Bildung der Helden zu. Bey armen Völkern, sagt er, macht die Vermeidung der Mühseligkeiten und der Arbeit, Ehrgeitzige. Bey reichen Völkern hingegen, wo alle diejenigen, welche nach hohen Ehrenstellen streben, mit Reichthümern versehen sind, durch welche sie sich nicht allein alle Bedürfnisse, sondern auch alle Bequemlichkeiten des Lebens verschaffen können, entsteht der Ehrgeitz fast allezeit aus Liebe zum Vergnügen. Die Begierde nach Hoheit, sey keine Würkung des Verlangens nach der Hochschätzung, weil man nicht nach der Achtung, als Achtung; sondern blos nach den Vortheilen verlangt, welche dieselbe verschaffet. Die Gleichgültigkeit der reichen Leute gegen diese Art des Vergnügens, beweise, daß man die Ehrerbietung nichts weniger als Ehrerbietung; sondern als Geständniß der Niedrigkeit von den andern Menschen, als ein Pfand ihrer günstigen Gesinnungen gegen uns, und ihres Eifers, uns alles Verdrüßliche aus dem Wege zu räumen, und uns Vergnügen zu machen, liebe. Würde die Begierde nach großen Ehrenstellen nur durch das Verlangen nach Hochachtung und Ruhm entzündet, so würden auch nur in Republiken, wie Rom und Sparta waren Ehrgeizige sich finden: weil in denselben die Würden gemeiniglich ein Zeichen großer Tugenden und vorzüglicher Gaben waren, durch welche sie belohnet wurden. Bey diesen Völkern mußte der Besitz der ersten Stelle dem Hochmuthe schmeicheln; weil derselbe ihm die Achtung seiner Mitbürger versicherte; weil,

wenn

wenn dieser Mensch beständig große Unternehmungen auszuführen hatte, er die großen Aemter als Mittel ansehen konnte, durch welche er sich berühmter machen, und seinen überlegenen Vorzug über andere zu beweisen vermochte. Da nun der Ehrgeitz die hohen Ehrenstellen auch in solchen Zeitaltern begierig sucht, in welchen sie durch die schlechte Wahl der Besitzer, ihren eigentlichen Glanz verloren haben, und folglich ihr Besitz weniger schmeichelnd ist: so folgt, der Ehrgeitz sey auf die Begierde nach der Hochschätzung gar nicht gegründet. Die Begierde nach hohen Würden hat also nur ihren Grund in der Furcht für Schmerz, und in der Liebe zum Vergnügen. *)

Offenbar ist diese Behauptung blos ein falscher Seitenblick auf sein System. Helvetius hatte sich einmal vorgenommen, den Grundsatz durchzusetzen, daß alles in dem Menschen pathologisch sey, und alles sich auf seine Gefühle beziehe, und daß die Natur ihn unter die Aufsicht des Vergnügens und Schmerzens in allen seinen Handlungen gegeben habe, welcher letztere Satz, wenn er mit der gehörigen Einschränkung verstanden wird, seine gute Richtigkeit hat. Unter diesen Satz mußte sich nun jede Erscheinung schmiegen, die bey der Betrachtung des Menschen vorkam, und er wußte, wegen der Unbestimmtheit seiner Begriffe, alles so weit hinauf zu drehen, bis einiger Schein der Wahrheit hervorleuchtete. Den Satz selbst wollen wir hier auf seinem Werthe und Unwerthe einstweilen beruhen lassen, daß nemlich alles zuletzt bey dem Menschen sich auf Empfindung und Gefühle beziehe, und nur darauf Rücksicht nehmen, ob alle Ruhmbegierde aus Liebe zum Vergnügen entspringe. Es stehet zwar dieselbe unter dem Ge-

*) Sur l'Esprit. Disc. III. Chap. XI.

Gesetze der Selbstschätzung, diese bezieht sich aber nicht blos auf solche Dinge, die als ein Beytrag zu unserem sinnlichen Vergnügen anzusehen sind, sondern hauptsächlich auf solche Eigenschaften, welche dem Menschen einen moralischen, innern und persönlichen Werth verschaffen. In diesem Falle gebietet jenes Gesetz oft das sinnliche Vergnügen nachzusetzen und aufzuopfern, wenn dasselbe mit jenen persönlichen Eigenschaften nicht bestehen kann. Da nun die Ruhmbegierde theils eine edle und wahre, theils aber auch eine eitle und falsche ist (welchen Unterschied Helvetius aber nicht macht, sondern den Ehrgeitz mit der Ruhmbegierde für eins hält); so dürfte seine Behauptung höchstens mit einigem Schein nur von der letztern erweißlich seyn. Alle die Beyspiele, die er aufführt, erläutern blos das letztere. Wie mag er aber hieraus schließen, daß die Liebe zum sinnlichen Vergnügen (denn in dieser Bedeutung nimmt er blos dieses Wort) die einzige Quelle aller Art der Ruhmbegierde sey? Mit welchem Namen soll man alsdann das Bestreben des tugendhaften Mannes nach sittlichen Vollkommenheiten belegen, der seine Ehre nur in dem Besitze dieser unberaubbaren Eigenschaften setzt, und jede andere, die nicht mit diesen Eigenschaften bestehen kann, für eitel erklärt, der nicht eher Achtung verlangt, als bis er achtungswürdig ist? Wo bliebe der Unterschied zwischen Eitelkeit und edlem Stolz? Dieser würde weiter nichts seyn, als ein heimliches oder verstelltes Verlangen nach allgemeiner Achtung, gleichviel, verdient oder unverdient? Wo bliebe der Ruhm eines guten Gewissens? Der Ruhm eines Mannes vom öffentlichen Geiste (public spirit im Englischen), der nur die Tugend großer Seelen ist, der sich selbst vergessen und an die Stelle von sich die Gesellschaft setzen muß, der gegen Lust und Schmerz in seiner Person gleichgültiger, und von Hoffnung und Furcht, in Absicht seines eigenen Schicksals

sals frey seyn muß? Kurz, es würde kein Unterschied mehr seyn, zwischen dem wohl gegründeten und wahren Ruhme des tugendhaften Mannes und der Eitelkeit eines lasterhaften Menschen, beides würde einerley Principium haben.

S.

S a ch e.

Anthropol. u. Nat. Recht.

Dieses Wort wird erstlich entgegengesetzt einer Erscheinung oder der sinnlichen Vorstellungsart eines Dinges und bedeutet so viel als ein Ding an sich selbst, und zwar 1. negativ: ein Begriff von Etwas überhaupt, das und so fern es nicht sinnlich angeschauet wird; ein von unserer Vorstellung verschiedener, von Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand; Gegenstand in Abstracto der den Erscheinungen zum Grunde liegt; ein transcendentales, nicht empirisches Object (oder Subject); ein Noumenon in negativer Bedeutung. z. B. Substanz ohne Beharrlichkeit in der Zeit. Es ist = x und bey allen Erkenntnissen einerley. Es heißt auch intelligible Ursache der Erscheinungen. 2. positiv: etwas das nichtsinnlich angeschaut wird, wie es an sich ist — Noumenon in positiver Bedeutung, ὄντως ὄν; ein intelligibler, dem Verstande gegebener, Gegenstand, Gegenstand des reinen Verstandes, Verstandswesen.

Es

Es fordert nicht sinnliche Anschauung und ist daher ein bloßes Gedankending, ein problematischer Begriff, von dem wir weder a priori noch a posteriori Begriffe haben; einen solchen Gegenstand haben die transcendentalen Ideen. Z. B. das Unbedingte. 3. in empirischem Verstande heißt Sache an sich, das beständige und allgemein empfindbare an einem sinnlichen Gegenstande; Erscheinung überhaupt, was von der besondern Organisation oder Lage der Dinge zu den Organen abhängt. (Schmid Crit. d. r. Vern. S. 211 ff. Ulrich Inst. Log. et Metaph. §. 17. 280. 281.) Man vergl. den Art., Ding, II. B. S. 33 ff.

Zweitens wird Sache entgegengesetzt einer Person und bedeutet ein Ding das keine Person, d. i. kein Wesen ist, welches sich Zwecke vorsetzen kann, das kein Zweck an sich selbst ist z. B. alle leblose, unvernünftige Dinge. Dergleichen Dinge können zwar für vernünftige Geschöpfe nutzbar seyn, und also für sie einen gewissen Werth haben; aber das ist nur ein relativer Werth; dahingegen eine Person einen absoluten Werth hat, weil sie als Zweck an sich selbst existirt. Sachen können daher als Mittel angesehen werden, welche zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen zu Diensten stehen. In dieser Bedeutung wird es in der Moral und im Naturrechte gebraucht. (S. den Art., Person, III. B.) dergleichen Sachen, wenn sie nicht zu den ursprünglichen Gütern des Menschen gehören, sind der freyen Disposition des Menschen überlassen. Das Recht dazu giebt ihm die Natur durch das Bedürfniß der Subsistenz, der Nahrung und Kleidung von Seiten seines animalischen Theils und durch das Bedürfniß seines grösten möglichen Wohlseyns. Ohne den Gebrauch der körperlichen Sachen, welche in dem Gebiete der Schöpfung eine von ihm abgesonderte

Exi-

Existenz haben, wäre er nicht im Stande zu leben und seine Existenz so angenehm zu machen als möglich. Es versteht sich aber von selbst, daß der Gebrauch dieser Sachen nichts evident Böses enthalten dürfe, und daß der Mensch unter diesen diejenigen Sachen erwählen dürfe und müsse, die ihm die schicklichsten Mittel sind, seine Absicht zu erreichen. Nun kann aber von vielen Sachen kein anderer Gebrauch (als Mittel zu gewissen Zwecken) gemacht werden, als wenn der Mensch sie ausschließend gebraucht und mithin zugleich verbraucht, wie z. B. die Nahrungsmittel. Mithin muß er auch in solchen Fällen das Recht haben, Andere abzuhalten, dieselbe Sache zu gebrauchen und, da auf solche Weise Eigenthum entsteht, so hängt dasselbe nicht ab von dem Rechte, welches jeder Mensch auf seine Kräfte hat, sondern einzig und allein von dem Rechte auf Zwecke und von dem Gebrauche der dazu nöthigen Mittel.

Man theilt die Sachen in körperliche und unkörperliche, ingleichen in bewegliche und unbewegliche. Die beweglichen sind solche, die von dem Orte, da sie sind, weggenommen werden können, ohne daß man nöthig hat, erst eine besondere, von der Masse der Sache selbst unterschiedene Kraft, die die Sache an dem Orte hält, zu entfernen; das Gegentheil sind unbewegliche. Bey den letzten ist also eine gewisse Kraft da, die die Sache an dem Orte hält. Dies ist nun entweder eine physische, oder eine moralische Kraft. Im ersten Falle, ist sie physisch, im andern, juristisch unbeweglich (juris intellectu immobilis.) Zu den physisch unbeweglichen Sachen gehören die Grundstücke, als die Quelle aller Producte und aller beweglichen Sachen ohne Unterschied. So lange dieselben noch nicht in einem bestimmten Eigenthume sind, so lange sind auch alle bewegliche Sachen, oder Produkte deren Grundstücke keinem Men-

schen eigen, und können von den ersten besten Ergreifer occupirt werden. Sobald aber die Grundstücke einmal ihre Eigenthümer haben; sobald sind auch alle Produkte, die aus oder in denselbigen gebildet werden, und also alle bewegliche Sachen die aus der Erde kommen, oder in derselbigen erzeugt werden, nicht mehr herrenlose Güter, sondern sie gehören alle dem Grundeigenthümer zu. (S. den Art., Eigenthum, II. B. S. 108.)

Sacherklärung.

Logik.

Darunter versteht man solche Erklärungen, welche zugleich Einsicht in die Natur der Sache verschaffen, zum Unterschiede der Nominalerklärungen, wodurch man den Begriff von andern Begriffen unterscheiden lernt. (S. Definition. II. B. S. 6 ff.)

Sachheit.

Wenn dieses Wort entgegengesetzt wird der Negation, so versteht man darunter eine Realität oder etwas, das einen positiven Inhalt ausmacht. Dergleichen erfordern alle bejahende Urtheile in ihrem Objecte weswegen sie auch reale Urtheile genannt werden, z. B. Die Liebe des Vollkommenen ist eine sichere Führerin zu dem Ergötzenden. Da drückt das Prädicat nicht einen Mangel aus, sondern etwas positives und reelles und das Urtheil hat einen positiven Inhalt.

Sanftmuth.

Moral.

Dieses ist die tugendhafte Mäßigung des Zorns. Dazu gehört, daß man allen unrechtmäßigen und unvernünftigen Zorn vermeide, theils daß man sich nicht über vernunftlose Dinge, über unschuldige oder gar löbliche Sachen, oder über bloße Versehen erzürne; theils daß man sich nicht durch würkliche Beleidigungen in einen ausschweifenden Zorn und in Verwirrung des Gemüths versetzen lasse. Damit ist verbunden die Vermeidung der Rachgier und die Geneigtheit zum Vergeben und zur Versöhnung. Die Vorstellung, daß wir oft selbst fehlen, daß der Zorn einer der schädlichsten Affecten ist, in welchem wir für die Folgen unserer Handlungen öfters nicht stehen können, indem er den Gebrauch der Vernunft verhindert, uns selbst Krankheit zuzieht und uns oft einer zu späten Reue und Schaam übergiebt, können Bewegungsgründe zur Vermeidung desselben seyn.

Sanguinisch.

S. Temperament.

Satire.

Anthropologie.

Die Römer gaben den Namen der **Satiren** gewissen Gedichten, darinne die Thorheiten und Laster einzelner Personen und ganzer Stände scharf, beisend oder spöttisch durchgezogen, und mit einiger Ausführlichkeit in ihr häßliches Licht gesetzt worden waren.

Sie gaben sich für die Erfinder der Satiren aus. *) Einige Neuere aber halten sie für griechischen Ursprungs. Sulzer findet den ersten Ursprung derselben in den Feierlichkeiten der rohen Völker, die sich bey ihren Freudenfesten kein größeres Vergnügen zu machen wußten, als daß die Witzigsten in der Gesellschaft einander durch Anzüglichkeiten zu einem lustigen Streite aufgefordert und einander verspottet, und dadurch die ganze Gesellschaft belustiget hätten. Diese erste rohe Gestalt der Satire wäre also weder den Griechen, noch Römern, sondern allen Völkern des Erdbodens, die nicht zu pflegmatisch sind, gemein. Mit der Verfeinerung der Sitten sey auch die Satire nach und nach verbessert worden, besonders nachdem der Geschmack darauf Einfluß bekommen habe. Man könne also überhaupt sagen, die Satire, in so fern sie als ein Werk des Geschmacks betrachtet wird, sey ein Werk, darinne Thorheiten, Laster, Vorurtheile, Mißbräuche und andere der Gesellschaft, darinne wir leben, nachtheilige, in einer verkehrten Art zu denken oder zu empfinden gegründete Dinge, auf eine ernsthafte, oder spöttische Weise, aber mit belustigendem Witz und Laune gerüget und den Menschen zu ihrer Beschämung, und in der Absicht, sie zu besseren, vorgehalten werden. **)

In wie fern die Satire ein Werk des Witzes und des Geschmacks ist, überlassen wir sie hier der Aesthetik. In wie fern sie aber als ein Mittel betrachtet wird, der Sittlichkeit Vorschub zu thun, gehört ihre Ansicht an diesen Ort.

Ihr

*) Quintilian sagt: Satira quidem tota nostra est. Inst. L. X. C. 1. und Diomedes: Satira est carmen apud Romanos, non quidem apud Graecos maledicum ad carpenda hominum vitia etc. L. III.

**) Sulzer Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.

Ihr Stoff ist freylich das Laster, die Thorheiten und Mißbräuche der Menschen, und ihr Zweck, durch Witz dieselben lächerlich zu machen, und dadurch ein lebhaftes Gefühl derselben zu erwecken. Durch diesen Zweck vereiniget sie sich mit der Sittenlehre. Sie muß es zwar verhüten, nie einzelne Personen anzutasten, sondern das Laster nur im allgemeinen dem Spotte Preis zu geben, um dasselbe verächtlich und verabscheuungswürdig darzustellen, jedoch so, daß ein jeder, der zu der Klasse gehört sich getroffen fühlt. Sie kann daher dem Thoren oder Lasterhaften nicht anders beykommen, als durch den Weg der Sinnlichkeit. Um sich dem Spotte nicht preis zu geben, wird er zum wenigsten seine Thorheit maskiren, welches ein Zeichen ist, daß er sich derselben zu schämen angefangen hat. Deswegen ist er aber noch nicht gebessert. Sein einziger Grund ist am Ende blos der: Was werden die Leute dazu sagen? Sie würkt also nicht direct auf moralische Besserung und Sittlichkeit, sondern nur indirect, daß sie dem Ausbruche des Lasters Hindernisse in den Weg legt. Unterdessen ist hierdurch schon viel gewonnen. Die Achtung für das Urtheil des Publikums, thut der Sittlichkeit und Tugend doch in so weit Vorschub, als bey einem solchen ein lebhaftes Gefühl seiner Fehler ist erregt worden. Wer will seinen Namen gern an der Bildsäule des Lachens lesen? Aber die kräftigste Würkung wird sie alsdann thun, wenn bereits Belehrung des Verstandes und Ueberzeugung von der hohen Würde der Tugend aus Vernunftgründen vorausgegangen ist. Man weis, daß oft bey der besten Ueberzeugung des Verstandes, doch noch immer das Herz kalt bleibt, und der Mensch, bey allen seinen bessern Einsichten, doch keine bessern Entschließungen zum Vortheil der Tugend faßt, weil ihm das höhere Interesse für dieselbe noch fehlt. Wird nun das Laster in seiner ganzen Abscheulich-

lichkeit auf eine satirische Art öffentlich an den Pranger gestellt, so werden jene Ueberzeugungen des Verstandes mit desto mehr Nachdruck würken und um so viel eher die Oberhand über die Thorheiten erhalten können. Auf solche Art thut die Satire der Sittlichkeit Vorschub, daß sie dem Laster Abbruch thut. Ja sogar kann sie der reinen Sittlichkeit diesen Dienst erweisen, wenn sie ihre Geisel der sogenannten Tugend aus Eigennutz fühlen läßt, nach welcher Menschen die Beobachtung des Sittengesetzes zu einem bloßen Mittel gebrauchen ihre Selbstsucht zu befriedigen. Direct kann zwar nur die Vernunft reine Sittlichkeit erzeugen und in dem Kampfe gegen das Laster gleichsam nur in geschlossenen Gliedern den Angriff thun; hat es ihr aber geglückt den Feind zu schlagen, so wird alsdann die Satire, gleich den leichten Truppen im Felde, den Feind auf der Flucht verfolgen und ihm keinen sichern Auffenthalt gestatten. Man kann diese Art der Satire die ernsthaft züchtigende nennen und von ihr mit Grunde diese, für Sittlichkeit vortheilhafte Würkung erwarten. Selbst der Bösewicht, sagt daher Sulzer, kann nicht leiden, daß er vor den Augen der Welt gepeitscht werde, und mich dünkt, daß nichts schrecklicheres seyn könne, als öffentliche Schande, sie muß so wohl für den der sie leidet, als für den, den sie warnet, wenn er nicht aller Empfindung der Ehre beraubt ist, von sehr starker Würkung seyn. Würde man also zu viel sagen, wenn man den wahren Satiriker, der dem Endzwecke der Satire ein Gnüge leistet, für ein Geschenk des Himmels ausgäbe, womit einer ganzen Nation höchst wichtige Dienste geleistet werden? Ich sehe sie als Wächter an, die ihre Mitbürger für jeder sittlichen Gefahr, auf das Nachdrücklichste warnen, und als öffentliche Streiter, die sich jedem eingerissenen Uebel auf die würksamste Weise widersetzen. Sie vermögen

gen mehr als äußerliche Gewalt, die nur den Ausbruch des Uebels auf eine Zeit lang hemmet, aber die Wurzel desselben nicht abschneidet.

Es giebt eine andere Art von Satire, die man nicht sowohl die ernsthafte und bessernde, als vielmehr die muthwillige, spöttische nennen könnte. Sie hat mehr zum Zweck witzigen Einfällen Luft zu verschaffen und auf fremde Kosten sein Talent zu zeigen, als die Person zu bessern. In anderer Hinsicht mag sie vielleicht dazu dienen, sich einen Narren vom Halse zu schaffen, wenn andere Mittel nichts verfangen wollen; dennoch aber sind Spötter selten der Bewunderung noch Liebe fähig. Von dieser Art war der Witz, welchen Voltaire spielen ließ, als ein Fremder zu ihm kam. Kaum hatte er ihn gefragt, was er für ein Landsmann sey, und als dieser sagte: ein Teutscher! so rief er seinen Bedienten zu: „bringt was zu trinken herauf, es ist ein Teutscher — da! Oder, als der seel. Kästner in Göttingen von einem französischen Officier, nach der für die Franzosen unglücklichen Schlacht im siebenjährigen Kriege, bey Tafel gefragt wurde: „wie man das Wort Hyppocrene, am besten ins Teutsche übersetzen könne," antwortete er: „durch Roßbach." Denn hier waren die Franzosen geschlagen worden.

Satz.

Logik.

Sätze (Propositiones) sind von Urtheilen (Iudiciis) blos dadurch unterschieden, daß sie durch Zeichen oder Worte ausgedrückte Urtheile sind. Hier wollen wir blos von Sätzen handeln; das was die critische Philosophie von Urtheilen lehrt, wird man unter dem Artikel, Urtheil finden.

Es giebt nicht mehr als drey Würkungen des Erkenntnißvermögens, Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Urtheilen heißt, zwey oder mehrere Begriffe mit einander vergleichen um dadurch ihr Verhältniß zu einander einzusehn. Wird dieses Verhältniß durch Zeichen oder Worte ausgedrückt, so heißt es ein Satz. Also ist ein durch Worte ausgedrücktes Urtheil ein logischer Satz. Wir können freylich nicht ohne Zeichen denken, und schon zum Urtheilen gehören Zeichen oder Worte, durch welche wir schon in Gedanken gleichsam sprechen, und also wäre schon ein jedes Urtheil auch ein Satz. Der Natur nach ist es auch in der That so, und alles was man von logischen Urtheilen lehrt, gilt auch von Sätzen. Unterdessen ist es der Redegebrauch der Logiker, daß sie einen Satz, ein durch Worte ausgedrucktes Urtheil nennen, und so lange dasselbe nicht durch Zeichen oder Worte ausgedrückt wird und nur im Verstande die Verknüpfung zweyer Begriffe gedacht wird, heißt es nur ein bloßes Urtheil. Ohne dergleichen Sätze ist gar keine Erkenntniß der Wahrheit möglich. Denn zur Erkenntniß der Wahrheit gehört, daß man die Begriffe nach ihrem wahren Verhältnisse denke und sich auch desselben bewust werde.

Derjenige Begriff in einem Satze, den man zuerst denkt, und von welchem man sich vorstellen will, wie sich ein anderer gegen ihn verhalte, heißt das Subject des Satzes. Indem ich sage, daß man es zuerst denkt, so ist dieses eben nicht der Zeit, sondern der Absicht nach, zu verstehen. Derjenige Begriff, von welchem man ein gewisses Verhältniß gegen das Subject denken will, heißt das Prädicat. Das Zeichen oder Wort, durch welches dieses Verhältniß zwischen Subject und Prädicat ausgedrückt wird, heißt das Bindezeichen oder die Kopula. Man darf aber ein

ein logisches Subject nicht verwechseln mit dem metaphysischen, welches den Eigenschaften, die man sich als demselben inhärirend denkt entgegengesetzt wird. Man hat, was das Bindezeichen oder die Kopula betrifft, darüber gestritten, ob dieselbe zum Subject oder zum Prädicate zu rechnen oder darauf bezogen werden müsse, wenn dasselbe durch das Wörtchen, ist, ausgedrückt wird, und wie viel man eigentlich dazu rechnen müsse. Das Wort, ist, ist zweydeutig. Entweder zeigt es ein solches Verhältniß zwischen Subject und Prädicat an, vermöge dessen das eine ein logisches Abstractum des andern ist z. B. die Kugel ist rund; oder es soll die Realexistenz eines gedachten Dinges außerhalb der Gedanken anzeigen, da es also von demselben die Existenz, d. i. den Begriff eines existirenden Dinges als ein Genus prädicirt. Und dieses letztere gehört unstreitig allemal zum Prädicat, und das Wörtchen, ist, hat alsdann nur eine zusammengesetzte Bedeutung, davon ein Theil die Kopula ausmacht, und ein Theil zum Prädicate gehört. Der Begriff desselben macht alsdann entweder das ganze Prädicat aus z. B. wenn ich sage, Gott ist; oder es macht einen Theil davon aus. Z. B. Gott ist von Ewigkeit. Das Wort Prädicat, zeigt also bald den ganzen übrigen Theil der Proposition an der nicht zum Subject gehört, bald wird dasselbe von der Kopula unterschieden. Ist das letztere, so rechnet man entweder den ganzen Begriff des Verhältnisses zur Kopula, oder man nimmt willkührlich die ganze bestimmte Beschaffenheit des Verhältnisses mit ins Prädicat hinüber, und läßt nur das Wörtchen, ist, übrig, es mag nun ausdrücklich da stehen, oder in andern Worten versteckt liegen. Das letztere kann man das zusammengesetzte, das erstere, das einfache Prädicat nennen.

Es giebt dreyerley Subjecte 1. subjectum per se. 2. subjectum per accidens. 3. subjectum naturae ancipitis. Nemlich das Subject wird allezeit als das concretum oder als das Object der Abstraction angesehen und das Prädicat wird betrachtet in wie fern es vom Subject abstrahirt werden kann oder nicht. Da nun unter zwey Begriffen, die von einander abstrahirt werden können, entweder einer seiner Natur nach seyn, oder beyde wechselsweise auf gleiche Art von einander abstrahirt werden können, so heißt dasjenige Subject, welches per se concretum ist, subjectum per se, dasjenige hingegen welches per se das Abstractum ist, subjectum per accidens. Wenn aber so wohl das Subject als das Prädicat mit gleichem Grunde wechselsweise als das Concretum und Abstractum angesehen werden können, so heißt es subjectum naturae ancipitis. Z. B. wenn man aus dem Ganzen die Theile, aus dem Subject die Eigenschaften abstrahirt, so ist das Ganze, Concretum per se. Hingegen wenn man die Theile eher weiß, und hernach allererst ein idealisches Ganzes daraus zusammensetzt, so sind die Theile das Concretum per se. Ingleichen, wenn bey Caussalsätzen das Subject eine Ursache andeutet, aber zugleich nach seiner Caussalität betrachtet, und der Effect daraus abstrahirt wird, so ist es ein Concretum per se.

Man unterscheidet bey jedwedem Satze zweyerley, den Inhalt desselben, oder die Begriffe, die mit einander verglichen werden, dies ist die M a t e r i e; und das Verhältniß dieser Begriffe zur Einheit, dies ist die F o r m des Satzes. Was die Materie der Sätze betrifft, so wäre es vergeblich in einer Logik, besonders in der r e i n e n, welche vom allem Inhalte derselben gänzlich abstrahirt, dieselben unter gewisse Klassen zu bringen, nach den verschiedenen Disciplinen, in welcher sie vorkommen. Dazu kommt, daß die Materie eines

jeden

jeden gegebenen Satzes sich in jeder Form leicht denken läßt. Sieht man aber auf ihre Form; so betrachtet man jeden Satz entweder für sich, oder man vergleicht ihn mit andern Sätzen.

Da, wo man die Sätze für sich betrachtet, werden sie nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität eingetheilt.

Der Quantität nach, sind sie entweder allgemeine, oder besondere, oder einzelne. Wenn das Subject ein allgemeiner Begriff ist und das Prädikat von dem ganzen Subject, d. i. von allen untergeordneten Begriffen desselben gilt, so ist der Satz allgemein (Propos. universalis). Bey diesem gilt gar keine Ausnahme. Wenn aber das Prädicat nicht von dem ganzen Subject gilt, sondern nur von einigen untergeordneten Begriffen desselben, so ist der Satz particulär. Z. B. Einige Menschen sind gelehrt. Ist das Subject ein einzelnes Ding, so heißt der Satz ein einzelner (Prop. singularis) z. B. Homer war ein Dichter. Logisch betrachtet gelten die einzelnen für allgemeine.

Auf die allgemein bejahenden und allgemein verneinenden, kommt viel an. Die erstern geben Merkmale an, die der Sache würklich zukommen. Die andern sagen, was der Sache nicht zukommt und warnen für Abwegen, wenn man nemlich auf ihren Inhalt sieht. Die partikulär bejahenden, lassen sich oft in allgemeine verwandeln, wenn man den Grund oder die zufälligen Umstände hinzusetzt, unter welchen ein Prädicat einem Subject zukommt. Der Qualität nach, sind sie entweder affirmative oder negative, je nachdem die Begriffe als verbunden, oder als getrennt angesehen werden. Folglich sind die allgemeinen und partikulären entweder allgemein, oder partikulär bejahend, oder verneinend. Der Relation nach sind sie ent-

entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunctive. Erstere drucken eine innere, die beyden letztern, eine äußere Verknüpfung aus (positiv oder negativ) und zwar die hypothetischen eine einseitige, die disjunctiven eine wechselseitige. In kategorischen Sätzen werden die Begriffe in dem Verhältnisse des Subjects und Prädikats gedacht, in hypothetischen, in dem einseitigen Verhältnisse des Grundes und der Folge. Man läßt in denselben das Prädicat auf eine gewisse Voraussetzung ankommen, und die Gewißheit, mit welcher das Prädicat gelten soll, ist an die Existenz eines andern Satzes gebunden, welchen man sich aber selbst als noch nicht gewiß, (was die Form betrifft) vorstellt. Z. B. wenn die Erndte gut wird, so wird heuer das Getreide wohlfeil. Bey den disjunctiven Sätzen werden entgegengesetzte Prädicate auf ein Subject bezogen z. B. eine Linie ist entweder krumm oder gerade, und es ist der Zweck zu sagen, daß nur eines von den opponirten Prädicaten, dem Subjecte nothwendig zukomme, jedoch nur in dem Falle, wenn die übrigen nicht statt finden. Da werden die Vorstellungen gedacht in dem Verhältnisse der Gemeinschaft der Theile, welche membra disjunctiva genannt werden, zu einem Ganzen. Der Modalität nach sind die Sätze entweder problematische oder assertorische oder apodictische. Problematische sind solche, in denen der Verstand das Fürwahrhalten unbestimmt läßt; assertorische, die der Verstand als wahr, und folglich zur Erkenntniß hinreichend denkt; apodictische, solche deren Gegentheil der Verstand nicht einmal denken kann, die er also nothwendig für wahr halten muß.

Wenn man bey bejahenden Sätzen zugleich den Inhalt mit in Erwägung zieht; so sind die Prädicate welche man dem Subjecte beylegt entweder positive oder negative Merkmale, im ersten Fall werden sie endliche, im

im andern, **unendliche** Sätze genannt. Z. B. die Welt ist Nicht — Ich. Dabey muß man aber nicht verwechseln die Verneinungsvorstellung welche in der Kopula vorkommt, mit dem negativ bestimmten Begriffe, der im Prädicate vorkömmt, durch welche aber ein Satz nicht verneinend wird, weil er die darinne vorkommende Verneinungsvorstellung die Kopula nicht afficirt. Dieser Unterschied ist bey metaphysischen Untersuchungen von Wichtigkeit. Es können unendlich viele negative Merkmale von einem Gegenstand ausgesagt werden, durch welche immer nur gesagt wird, was er nicht ist, ohne daß er dadurch realiter erkannt wird, was er eigentlich ist. Es wird derselbe dadurch nur von gewissen Sphären ausgeschlossen, ohne ihn in eine bestimmte Sphäre zu setzen.

Sätze, welche aus zwey Urtheilen zusammengesetzt sind, wovon jedoch das eine versteckt ist, heißen **exponible Sätze**. Die vorzüglichsten Arten derselben sind 1. die ausschließenden, wenn das Prädicat als ein eigenthümliches Merkmal des Subjects bestimmt wird; wobey man das Wörtchen, **allein**, (solus) gebraucht z. B. Gott allein ist allmächtig. Wovon die Alten die Regel gaben: Propositio exclusiua excludit opposita, non vero concomitantia. Z. B. endliche Vernunftwesen **allein** können sündigen; da werden alle vernunftlose Wesen ausgeschlossen, alle andere aber, die nichts enthalten, was dem Begriffe eines endlichen Vernunftwesens zuwider wäre, werden dadurch nicht ausgeschlossen. 2. Die **Ausnahmesätze** (exceptivae) welche sagen, daß das Prädicat von einem Theile des Subjects, oder untergeordneten Begriffen desselben nicht gelten soll. Z. B. Alle Menschen, ausgenommen der erste Mensch werden gezeuget. 3. Die **Einschränkungssätze** (restrictivae) wenn der Theil des Subjects bestimmt ist, von welchem

chem das Prädikat vorzüglich gelten soll. Z. B. der Mensch, als Geist, ist unsterblich.

Betrachtet man Sätze und Sätze in Verbindung mit einander, so stehen sie in einem logischen Verhältniß, wenn sie sich blos ihrer Form nach von einander unterscheiden, ihr Inhalt oder ihre Materie aber dieselbe ist. Dieses Verhältniß ist entweder die Convenienz oder Disconvenienz. Aus dem ersten entsteht die Subalternation, wohin auch die Aequipollenz derselben gehört, welche aber mehr ihren Inhalt, als ihre Form betrift; die Opposition, Conversion und Kontraposition.

Subalterne oder untergeordnete Sätze sind solche, die blos ihrer Quantität nach verschieden sind, und folglich deren einer aus dem andern geschlossen werden kann, und also in dem andern enthalten ist. Dieses geschieht entweder vermittelst des Subjects, oder vermittelst des Prädikats, oder vermittelst der Kopula. Z. B. Alle Vernunftwesen sind zur Sittlichkeit verbunden; also sind auch alle Menschen zur Sittlichkeit verbunden. Da ist der andere in dem erstern vermittelst des Subjects enthalten. Oder vermittelst des Prädikats ist in dem erstern Satze dieser andere enthalten: Also sind die Menschen verbunden, Niemandes Rechte zu kränken. Vermittelst der Kopula geschieht es, wenn man einem Universalsatze seinen partikular Satz subordinirt, welche man den subalternen Satz nennet.

Wenn alles übrige bleibt, und die Qualität allein, oder Qualität und Quantität zugleich verändert wird, so entstehen einander entgegengesetzte Sätze. Wenn zwey allgemeine Sätze von verschiedener Qualität sind, also, der eine bejahend und der andere verneinend, so heißen sie contrár entgegengesetzte Sätze (contrarie oppositae)

Z. B.

z. B. Alle Menschen sind gelehrt; kein Mensch ist gelehrt. Diese können, wenn man auf den Inhalt sieht, beyde falsch seyn. Wenn zwey partikuläre Sätze von verschiedener Qualität sind, so heißen sie Nebensätze (subcontrarie oppositae); z. E. einige Menschen sind gelehrt, einige Menschen sind nicht gelehrt. Wenn ein allgemeiner und ein partikulärer Satz von verschiedener Qualität sind, und also, wenn man auf ihren Inhalt sieht, der eine das allgemeine adfirmirt, was der andere partikulär negirt, so sind sie contradiktorisch opponirt. Z. B. Alle Menschen sind sterblich; einige Menschen sind nicht sterblich. Solche können nicht beyde wahr seyn, und wenn erwiesen ist, daß der eine falsch ist, so muß der andere wahr seyn.

Von der Kontraposition der Sätze sehe man den Artikel, Conversio, I. B. S. 741.

Ein Satz ist logisch wahr, wenn er den Gesetzen des Denkens gemäß gedacht wird; falsch, wenn er ihnen widerspricht; oder, wenn der Grund der Verknüpfung der beyden Begriffe in dem Gegenstande angetroffen wird, ist der Satz wahr; im Gegentheil ist er falsch.

Dies ist das Nützlichste, was man in der Lehre von Sätzen zu wissen nöthig hat. Die weitere Ausführung, besonders von den Kennzeichen der Wahrheit derer besondern Arten von Sätzen, wird man in jeder guten Logik finden.

Von analytischen und synthetischen Sätzen S. den Artikel, analytisches Urtheil, I. B. S. 253.

Satz des zureichenden Grundes.

S. II. B. S. 542.

Satz des Widerspruchs.

Metaph. und Logik.

Der Sache nach findet man zuerst beym Aristoteles den Satz: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey.*) Unter allen Philosophen Griechenlands dachte keiner so ernsthaft den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß nach, als eben dieser, und er war so glücklich diesen Satz zu finden, welcher freilich, als Faktum betrachtet, so alt war als der Mensch, und der erste menschliche Verstand konnte so wenig widersprechende Dinge als wahre denken, als wir. Wer aber diesem Satze den Namen: Princip des Widerspruchs (principium contradictionis) gegeben habe, ist ungewiß. Hannovius (in Disquisitionibus argumenti metaphysici. p. 177. §. 1.) sagt zwar: es sey

*) In Lib. IV. Metaph. Cp. 3. Φανερον ὅτι ἀδυνατον ἁμα ὑπολαμβανειν τον ἀυτον ἐιναι και μη ἐιναι το ἀυτο. ἁμα γαρ ἀν ἐχη τας εναντιας δοξας, ὁ διεψευομενος περι τουτου. κ. τ. λ. Und in dem Organon Cp. V. De Sophist. Elenchis erfordert Aristoteles zu einer wahren Contradiction: και κατα το ἀυτο, και προς το ἀυτο, και ὡσαυτως, και ἐν τω ἀυτω χρονω. (Secundum idem, ad idem, eodem modo et eodem tempore. Musäus in Institut. Metaph. Cp. III. p. 33 erklärt dasselbe so: Quod impossibile esse dicitur, perinde est ac per nullam, ne quidem per Dei potentiam fieri posse ut idem simul sit et non sit. Particula *Idem* non modo ens reale, sed et ens rationis imo quidquid voce proferri aut mente cogitari potest, complectitur. Tertio to simul excludit diversitatem temporis, quoniam diverso tempore potest idem esse et non esse.

sey das Wort nicht im güldenen Sekulo erfunden worden, sondern zur Zeit des Quintilians oder Tacitus, und will es daher lieber Princip der Repugnanz (princip. repugnantiae) genannt wissen; allein den eigentlichen Erfinder kann er nicht angeben. Andere nannten dasselbe auch principium essentiarum; weil sie behaupteten, die Zergliederung der Wahrheit von dem Wesen der Dinge führe zuletzt auf dasselbe hin (dilucidationum contractarum Bilfingeri. Obs. 102.) Vom Aristoteles an bis auf Kant, haben alle Philosophen diesen Satz immer mit dem Worte, zugleich (ἅμα simul) als der Zeitbestimmung ausgesagt: es ist unmöglich daß etwas zugleich sey und auch nicht sey (impossibile est idem simul' esse et non esse). Nur Kant will, daß man ihn ohne Zeitbestimmung denken soll, und will ihn so ausgedrückt wissen: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht. Wovon wir hernach reden wollen.

Man hat ihn unter folgender Formel vorgestellt: + A. — A = 0. (S. I. B. S. 1. unter Lit. A.) welches so viel sagen will: wenn du eine Sache A in der positiven Bestimmung und die nemliche Sache A auch in der negativen Bestimmung denkest, so bleibt in Gedanken Nichts zu denken mehr übrig; A und Nicht — A hebt sich auf, 3 von 3 bleibt 0.

Schon Aristoteles disputirte über die Wahrheit dieses Satzes gegen die Sophisten seiner Zeit und namentlich gegen den Heraklit *) welche ihn läugneten. Wobey aber dies das Sonderbarste war, daß die Gegner sich stillschweigend desselben bedienten, indem sie ihn bestreiten und widerlegen wollten. Andere hielten ihn vor

*) Metaph. L. IV. Cp. IV. und L. IV. Cp. III.

vor einen Satz, der für sich selbst klar sey, und gar nicht bewiesen werden könne, besonders diejenigen, die ihn für das oberste Princip aller Erkenntniß ausgaben. Zu Lockes Zeiten wurde über den Ursprung desselben gestritten, ob er angebohren sey oder nicht. Locke läugnete das erstere; weil er weder angebohrne Begriffe, noch angebohrne Sätze zulassen konnte. *) Andere hielten denselben für einen dem moralischen Verstande angebohrnen Grundsatz. **) Die Sache lief am Ende auf Wortstreit hinaus, weil man nicht einerley Begriff mit dem Worte, angebohrne Erkenntniß (Notitia insita) verband. Locke's Gegner verstunden darunter eine angebohrne Fähigkeit; Locke hingegen die angebohrnen würklichen Erkenntnisse und nicht bloße Anlagen. Die angebohrne Fähigkeit oder notitia insita bestund nemlich darinne, daß es die ganze Einrichtung des menschlichen Verstandes so mit sich bringe, daß ein Mensch, sobald er nur die Worte versteht, nicht anders könne, als den Satz für wahr halten. Und dies hatte Locke niemals geläugnet, vielmehr sagt er selbst; wolle man aber unter angebohrner Erkenntniß nichts anders verstehen, als eine natürliche Inclination, nach der wir nicht anders können, als die sogenannten angebohrnen theoretischen und praktischen Sätze ihrer ganz besondern Klar-

*) De Intellectu humano. L. I. et II.

**) Buddeus in Thes. de Atheism et Superstit. Cp. V. § 1. p. 369. Nobis innatum esse asserit princip. Contradictionis. Dum innatam nostram notitiam adserimus, hoc intelligendum est de potentia propinqua. Licet itaque infantes et homines rudes acta hoc principium non cognoscant, ita tamen comparatum est ut quam primum quis usum rationis consecutus fuerit, et terminos intelligat, quibus exprimitur, non possit non statim eidem assensum praebere. Id quod ad innatam notitiam sufficit.

Klarheit wegen für wahr zu halten, so bald wir sie verstehen, so müsse man auch die arithmetischen und andere dergleichen Sätze mit unter die angebohrnen rechnen. Denn die Inclination einen solchen Satz der Rechenkunst, z. B. zwey mal 5 ist 10, für wahr zu halten, sey nicht geringer, als diejenige, wodurch man das insgemein dafür gehaltene Princip des Widerspruchs für wahr anzunehmen, gleichsam gezwungen werde. Er wollte also nicht, daß man unter angebohrnen Erkenntnissen die bloße Anlage oder Fähigkeit (potentia propinqua) sondern die würklichen Erkenntnisse verstehen solle, mithin war die ganze Sache ein Wortstreit.

Was nun aber die Wahrheit dieses Satzes selbst betrifft, so haben einige einen Beweis desselben a priori versucht, während dem andere behaupteten, er könne nicht bewiesen werden, sondern trage seine unmittelbare Evidenz bey sich, dergestalt daß, wer nur die Worte verstünde, ihn auch sogleich zugeben müßte, und jedweder Beweis, müsse am Ende auf einen Cirkul auslaufen. Man schloß nemlich so: Alles was einen Widerspruch setzt, ist unmöglich. Nun setzt aber das: idem simul esse et non esse einen Widerspruch. Also ist es unmöglich. Der Untersatz wurde so bewiesen: der Satz idem est et non est verbindet contradictorische Prädicate und setzt also eine klare Contradiction.*) So sehr der Verfasser dieses Beweises gegen die Beschuldigung eines Cirkuls in Beweisen protestirt, so liegt derselbe doch klar am Tage, und ich sehe nicht, wie er sich von dieser Beschuldigung los machen kann.

Diejenigen kommen, nach meinem Ermessen, der Wahrheit am nächsten, welche dieses Princip ansehen, als

*) Polz Fasc. comment. p. 99.

als ein Gesetz, unter dessen Aufsicht die Seele gegeben worden ist. Man hat dasselbe aus dem Verfahren der Seele beym Nachdenken, Urtheilen, Schließen u. s. w. abstrahirt, so wie man bey den Aeußerungen körperlicher Kräfte gewisse Gesetze körperlicher Bewegung sich abstrahirte. Als Gesetz ist es der Seele eingepflanzt, und macht eine Handlung der Vernunft aus. Regelförmig ausgesagt wurde es ein Grundsatz, nach dem man fand, daß es als Gesetz immerzu beobachtet werden mußte.

Ob aber nun dieser Satz das oberste Princip aller menschlichen Erkenntniß sey, das an der Spitze aller übrigen Grundsätze und aller Erkenntniß stehe, das war zu Zeiten der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ein Gegenstand, womit sich die Spekulation angelegentlich beschäftigte. Einige sahen ihn als das höchste Princip aller Erkenntniß an. (Platner philos. Aphorismen 1 Th. S. 149. erste Aufl.) und behaupteten, der Satz des Grundes und des Nichtzutrennenden und alle übrige Grundsätze wären demselben untergeordnet. Andere hielten den Satz des Grundes für das absolut erste Princip in der menschlichen Erkenntniß und leiteten aus diesem nicht nur den Satz des Widerspruchs, sondern auch alles übrige ab. (Poltz Fascicul. comment. mentaph. Comment. III. vergl. Comment. II.) Noch andere hielten alle Grundsätze, sowohl den Satz des Grundes, als des Widerspruchs, der Einstimmung, des Nichtzutrennenden u. s. w. für gleich hohe Grundsätze der Vernunft, und ordneten sie alle einem dritten unter, nemlich: was sich nicht anders als wahr gedenken läßt, das ist wahr, und was sich nicht anders, als falsch gedenken läßt, das ist falsch. (Crusius Weg zur Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. §. 262. S. 483. vergl. Metaph. §. 258. ingleichen dessen Abhandlung de summis rationis principiis.) Und wieder andere setzten

ten den Satz: Was ist, das ist oben an, weil derselbe unter allen der einfachste, von welchem die übrigen abgeleitet werden müsten. Endlich versuchte man auch das Principium exclusi medii inter duo contradictoria auf den Thron zu setzen und alle übrige von demselben abzuleiten oder ihm unter zu ordnen.

Meines Erachtens muß man hier zweyerley unterscheiden. 1. Den Grund des Beyfalls mit welchem wir alle diese Grundsätze für wahr halten und 2. die Sphäre der Wahrheiten, in welcher der eine oder der andere anwendbar ist. Das erstere entdeckt sich bald, wenn man jene Grundsätze mit einander vergleicht. Da finden wir, daß sie dieses mit einander gemein haben, daß sie in der Natur und in der ganzen innern Einrichtung unserer Denkkraft gegründet sind. Bey allen ist ein gewisser Zwang mit welchem unser Beyfall uns abgedrungen wird, so daß auch der gemeinste Verstand, so bald er nur die Worte und den Sinn dieser Sätze versteht, ihnen seinen Beyfall geben muß. Wir müssen nothwendig den Satz: Was ist, das ist; Jedes Ding ist entweder, oder es ist nicht; alles was entsteht, setzt etwas voraus, wovon es entstanden ist, und, was einen Widerspruch in sich faßt, ist nicht gedenkbar, d. i. kann nicht als wahr gedacht werden u. s. w. für wahr halten. Wir können also nicht anders, als die Aeußerungen unserer Denkkraft diesen Gesetzen gemäß einrichten. Das will aber nicht so viel sagen, als müßten die Menschen, vermöge ihrer Natur immer nichts als Wahrheit denken. Nein, es wird dadurch nur so viel gesagt, wenn einmal die Ursachen des Beyfalls oder des Verwerfens da sind, das heißt die Einsicht in die Einstimmung oder Nichteinstimmung der Gedanken; dann müssen wir nothwendig glauben, daß die Sache so oder nicht anders sey; es steht alsdann durchaus nicht mehr

bey uns, anders zu denken. Es sind dieses keine Gesetze der Erfindung; sondern der Aeußerung unserer Denkkraft in Hinsicht der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge mit diesen Gesetzen.

Heben wir nun dieses Gemeinsame, was alle diese Grundsätze an sich tragen, heraus; so geht folgender höchste Grundsatz aller Wahrheit hervor: Was wir, vermöge unserer innern Einnrichtung, nicht anders, als wahr denken **können**, das ist wahr, und was wir nicht anders als nicht wahr denken **können**, das ist nicht wahr, das ist falsch, (versteht sich, für uns als Menschen von dieser Einrichtung). Ob andern denkenden Geschöpfen, andere Gesetze vorgeschrieben sind, können wir durchaus nicht bestimmen. Aber dieser Grundsatz sagt nicht: Was wir nicht anders als wahr denken, ist wahr u. s. w.; sondern, was wir nicht anders ꝛc. denken **können**. Auf das Wort, **können**, kommt es hauptsächlich an, als wodurch ein physisches Gesetz angedeutet werden soll, unter dessen Aufsicht die Aeußerung unserer Denkkraft gegeben ist. Dieses ist mit mehrerer Bestimmung der Grundsatz, welchen **Crusius** am oben angeführten Orte und auch **Beattie** (Versuch über die Wahrheit. S. 26.) als den höchsten Grundsatz anerkennet. Er heißt der **höchste** Grundsatz, nicht als wenn er mehr gewiß wäre, als etwa der Satz des Widerspruchs oder der Einstimmung; in den Stufen der Wahrheit ist hier kein Unterschied; sondern darum, daß wenn man jene Grundsätze in einer gewissen Einheit und Verbindung unter einander sich denken will, man sie ansehen kann, als solche, die diesem untergeordnet sind. Nemlich, bey allen findet sich ein gewisser **Zwang der Wahrheit nachzugeben**. Dies ist das Gemeinsame. Derselbe äußert sich entweder im **Beyfallgeben**, dann bleibt es der nämliche Grundsatz,

satz, bekommt aber nur einen andern Namen, wegen seiner besondern Anwendung, und heißt der Satz der Einstimmung: „Was ist, das ist." Oder der zureichenden Gedenkbarkeit: „Was entsteht, hat einen zureichenden Grund." Oder, er äußert sich im Verwerfen, und heißt der Satz des Widerspruchs.

Sollte man daher einen Beweis fordern, warum man das für wahr hält, was einen zureichenden Grund der Gedenkbarkeit hat, und das für falsch, was einen Widerspruch in sich faßt, so würde man sagen müssen, weil wir nicht anders können, und die Einrichtung unserer Natur es so mit sich bringt. Alle Beweise dieser Sätze, die man a priori versucht hat, sind nur eben so viele Tautologieen. Es widerspricht sich selbst, das höchste Prinzip aller menschlichen Erkenntniß (man mag einen von diesen Sätzen dafür ausgeben, welchen man will) a priori beweisen wollen; weil sonst der Satz, welcher den Grund der Wahrheit enthalten soll, doch immer als vorausgehend gedacht und mithin eher müßte gesetzt werden, als derjenige, welcher als Schlußfolge daraus soll hergeleitet werden.

Was nun den Gebrauch dieses Satzes betrifft, so hat schon Lambert von demselben richtig bemerkt, daß er weder Grundbegriffe noch Verbindung derselben angebe, sondern nur zeige, wo keine Verbindung seyn kann, und was also aus unserer Erkenntniß weg bleiben müsse. Er ist das Principium der Probierkunst der Erkenntniß, und zwar nur der theoretischen, der a apriori geht, und dient aus eben dem Grunde nicht bey directen, sondern nur bey apogogischen Beweisen.*) Unter=

*) Lambert Architectonik. §. 502. 288. 297. Vergl. Crusius Weg zur Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. §. 250. ff.

Unterdessen kann doch ein positiver Gebrauch von demselben gemacht werden, d. i. nicht blos Falschheit und Irrthum zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Bey analytischen Urtheilen muß die Wahrheit derselben jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Gegentheil jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde. Daher, sagt Kant, müssen wir auch den Satz des Widerspruchs, als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Kenntnisse gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehn und seine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Kenntniß zuwider seyn könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur Conditio sine qua non, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniß.

Da nun der Satz des Widerspruchs ein blos logischer Grundsatz ist, der seine Ansprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränkt, so sieht Kant das Wort, zugleich, als ganz überflüssig an, da man ihn gemeiniglich so auszudrücken pflegt: es ist ohnmöglich, daß etwas zugleich sey und auch nicht sey, und druckt ihn, der Natur eines analytischen Satzes gemäß, lieber so aus: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht. Der Mißverstand, sagt er, kommt blos daher, daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit

mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. (Critik der reinen Vernunft. S. 152. ff.)

Satz, analytischer.

S. Analytisches Urtheil. I. B. S. 253.

Satz der Ausschließung.

Logik.

Jedem gedenkbaren Dinge kommt ein Merkmal entweder zu oder nicht zu. Diesen Satz hat man den Satz der Ausschließung, Principium exclusi medii inter duo contradictoria genannt. Es fließt derselbe unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs. Denn es wird vorausgesetzt, daß das, wovon die Rede ist, etwas Gedenkbares sey; vom Nichtgedenkbaren kann ich weder sagen, daß ihm etwas zukomme, noch nicht zukomme. Ist es also etwas Gedenkbares, so nehme man einmal an, es käme ihm ein Merkmal zu und auch nicht zu, so würde ein unmittelbarer Widerspruch gedacht werden, welches unmöglich ist.

Drückt man den Satz so aus, wie es hier geschehen ist, so sind die Einwendungen leicht zu lösen, welche man gegen denselben vorgebracht hat. Andere haben ihn nemlich so ausgedrückt: Quodlibet vel est, vel non est. Dagegen wendet man ein: Zwischen existere und non-existere gäbe es ein Drittes, ens in potentia. Da liegt der Fehler nur in der unrichtigen Entgegensetzung. Man hätte sagen sollen: Dem gedenkbaren Dinge A kommt entweder das Prädikat des Würklichseyns zu, oder nicht; im letzten Falle grenzt dasselbe ent-

entweder an die Würklichkeit und kann zu seiner Zeit zur Würklichkeit gelangen (Ens in potentia) oder nicht. Von gleicher Beschaffenheit ist dieser andere Einwurf: Zwischen Seyn und Nichtseyn giebt es ein Medium, nemlich das Werden oder gezeuget werden (id quod fit aut generatur) so wird aus einem Knaben, ein Mann. Allein hier ist es keine Entgegensetzung der Merkmale, sondern nur ein Uebergang von einem Zustande in den andern, der nicht anders, als durch allmähliche Ablösung der mittlern Zustände geschehen kann.*)

Satz des Nichtzuunterscheidenden.

S. Identität. II. B. S. 623. ff.

Sceptische Methode.

S. Methode.

Scepsis.

Metaph.

Die Bemühung, die Grundlage aller Erkenntniß zu untergraben, und wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen, heißt die Scepsis oder der Scepticismus. Schon der Name zeigt an, daß die Scepsis griechischen Ursprungs ist. Die Philosophen damaliger Zeit theilten sich in Dogmatiker und Sceptiker. Jene behaupteten die Wahrheit

*) S. Aristoteles Metaph. II. Cp. II. Ὡς μεν ἐν ἐκ παιδος ἀνδρα γιγνεσθαι φαμεν, ὡς και τȣ γιγνομενȣ το γεγονος ἡ και τȣ ἐπιτελȣμενȣ το τετεσμενον. ἀει γαρ ἐϛι, μεταξυ τι, ὡς περι τȣ ἐιναι και μη ἐιναι γενεσις. ὅτως και το γιγνομενον τȣ ὀντος και μη ὀντος.

heit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, welche diese bestritten und von ihrem Vorgänger dem Pyrrho, Pyrrhonische genannt wurden. Man will von ihm behaupten, daß er an allem gezweifelt habe. *) Hauptsächlich glaubte man in der dritten Akademie, es gäbe gar keine Wahrheit, wenigstens sagt dieses Cicero von dem Arcesilas. **) Von diesem war Carneades in der dritten Akademie unterschieden; er sagte: eine Sache ist entweder wahr, oder nicht wahr; läugnete aber, daß es gewisse Criterien der Wahrheit gebe, wodurch sie von Irrthum oder Falschheit unterschieden werden könne, und hielt deswegen seinen Beyfall zurück. ***) Dieses hieß im Grunde so viel, als man kanns nicht wissen, ob Wahrheit oder Falschheit in der menschlichen Erkenntniß enthalten sey, es kann seyn, es kann aber auch nicht seyn. Diese Art der Scepsis war in der That feiner, aber auch schlimmer, als jene des Pyrrho. Man könnte dies den totalen Scepticismus nennen.

Die Gründe, womit die Scepsis die Wahrheit der Erkenntniß bestreitet, sind entweder von solcher Beschaffenheit, daß sie die Quellen der Erkenntniß angreifen und sie für Wahrheit untauglich zu seyn behaupten, und mithin auch das Daseyn der ersten Grundsätze läugnen oder bezweifeln; oder daß sie blos durch Sophisterey Zweifel erregen wollen, ohne die Gründe der Wahrheit anzutasten und ohne selbst an ihre Zweifel zu glauben; oder sie machen sich nur ein vernünftiges Mißtrauen

*) Diog. Laert. L. IX. Segm. 20.

**) Cicero Quaest. academ. L. I. Cp. 45. Arcesilas negabat, esse quidquam quod sciri possit, neque quidquam quod cerni aut colligi possit.

***) Vossius de Sectis philosoph. C. 13.

trauen zum Gesetz und halten ihren Beyfall so lange zurück, bis die völlige Ueberzeugung erfolgt ist; oder läugnen nur, daß absolute Wahrheit für den Menschen gemacht sey; oder sie bedient sich nur der sceptischen Methode, um zur Gewißheit zu gelangen. Die erste, da sie die Quellen aller Erkenntniß verdächtig macht, muß nothwendig alle Wahrheit ohne Unterschied läugnen. Nach derselben können wir uns auf die empirische Erkenntniß nicht verlassen; denn sie sagen, die Sinne sind trüglich, und eben so wenig auf geschlossene Erkenntniß der Vernunftwahrheiten; denn wenn wir eine Schlußfolge für wahr halten sollen, so geschieht dieses wegen der Wahrheit der Prämissen. Folglich setzt dies einen andern Schluß voraus, worinne die Wahrheit der Prämissen bewiesen wird, dieser wieder einen andern, und so fort, so daß man bey der Nachfrage von Beweisen zu Beweisen nie zu Ende kommt, und dieses um so weniger, da die ersten Grundsätze der Erkenntniß selbst in Zweifel gezogen werden. Zu diesen gehörten Pyrrho, Arcesilas, Carneades und die ihnen gefolgt sind. Nur zum Theil gehört in diese Klasse David Hume. Ich sage, nur zum Theil; denn es erstreckte sich sein Zweifel nur auf die Erkenntniß a priori und dieses hat er auch gegen alle dogmatische Behauptungen unwidersprechlich bewiesen. Er ging von dem wichtigen Begriffe der Metaphysik aus, nemlich dem der Verknüpfung der Ursache und Würkung, und bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft ohnmöglich sey, a priori und aus dem Begriffe, solche Verbindung zu denken. Hieraus schloß er, die Vernunft habe überall kein Vermögen, solche Verbindung zu denken, und alle ihre Erkenntnisse wären weiter nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen. Seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und Pristley haben den Punkt ganz verfehlt, worauf es bey ihm ankam,

kam, indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte. (S. Kant Metaph. der Sitten. S. 8. ff.) Es war also sein Scepticismus nur partiell. Nur durch die critische Philosophie konnte seine Behauptung berichtiget werden. S. I. B. Art. Caussalität. S. 664.

Die sophistischen Sceptiker verdienen keiner Erwägung; Wahrheit und Falschheit war ihnen gleichgültig, und sie zweifelten nur um zu zweifeln, und durch ihre sophistischen Künste andern nur etwas zu schaffen zu machen.

Die dritte, vierte und fünfte Art verdient den Namen der Sceptiker so wenig, daß man vielmehr unter den Vertheidigern der Wahrheit ihre Namen mit Achtung aussprechen muß. Descartes, Search und Kant. Cartesius stellte zwar an die Spitze seiner Philosophie den Satz: Man müsse an allem zweifeln, aber nicht um zu zweifeln, sondern, damit man zur Gewißheit gelangen möge. Er widersetzte sich der Sectirerey und dem blinden Beyfall. Es war eben so gut als wenn er gesagt hätte: Prüfet alles, und das Beste behaltet. Er war also nichts weniger, als ein Sceptiker.

Search läugnete nur die absolute Gewißheit der Erkenntniß des Menschen und sagte, dieselbe sey nicht für die Menschen gemacht, sie könnten keinen Anspruch darauf machen; sondern alles sey nur relativ für sie als Menschen von der Welt, mit diesen menschlichen Organen und Erkenntnißqeullen; kurz, Wahrheit sey nur Wahrheit für den, der sie denkt. Ob andere Geschöpfe als wir, die Wahrheit eben so beschauen, unter die nemlichen Gesetze des Denkens und Erkennens gegeben sind, einerley Erkenntnißquellen mit uns haben, kön-

können wir durchaus nicht wissen. Also ist Wahrheit nur Relation für den, der sie denkt, und absolute Wahrheit ist nicht für Menschen gemacht.

Eben so wenig verdienet Kant zu den Sceptikern gezählt zu werden, wenn er gegen die speculativen dogmatischen Philosophen sich der Antinomien der Vernunft bedient, um zu zeigen, daß, so lange man auf diesem Wege fortgeht und über übersinnliche Gegenstände etwas dogmatisch behaupten will, die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit verwickelt werden müsse; indem Satz und Gegensatz gleich gut bewiesen werden können. Er bediente sich blos der sceptischen Methode, welche vom Scepticismus gänzlich unterschieden werden muß, indem sie die Grundlage der Erkenntniß so wenig untergräbt, daß vielmehr ihr einziger Zweck die Gewißheit derselben ist. Sie läßt es bey diesen Antinomien auch nicht bewenden; sondern will durch dieselben nur der speculirenden Vernunft ihre Fehltritte allererst bemerkbar machen, um sodann den Punkt der Mißverständnisse aufdecken zu können.

Wer sich von der Geschichte des Scepticismus belehren will, der lese Paschius introduct. in rem literar. moralem veterum Cp. 6. §. 10. Stolle Anleitung zur Historie der Gelahrtheit P. II. Cp. I. §. 85. seq. Engelke de Scepticismi ortu et progressu.

Schadenersatz.

Naturrecht.

Ein Uebel, welches aus einer Beleidigung entstanden ist, heißt ein Schade, und Schadenersatz leisten, heißt machen, daß das Uebel, welches aus einer Beleidigung entstanden ist, aufhöre. (S. den Art. Ersatz, II. B. S. 212.)

Scha=

Schadenfreude.

Moral.

Das Vergnügen über Anderer Unglück oder Uebel nennet man Schadenfreude. Sie heißt Grausamkeit, wenn das Vergnügen aus solchem Uebel oder Schmerz entsteht, so wir Andern selbst zugefügt haben; und ist ein Zeichen eines sehr verdorbenen Willens und eines eingeschränkten Charakters. Man verhüte daher bey Kindern sorgfältig, daß sie nicht ein Vergnügen aus den Martern der Thiere empfinden, dies ist der Keim, aus welchem im erwachsenen Alter die Schadenfreude über menschliches Unglück leicht hervorsprosset. Im unverdorbenen Zustande ist allgemeine Wohlfahrt ein Gegenstand der Freude, und allgemeines Elend ein Gegenstand der Klage für die Menschen. Diesem steht die Schadenfreude entgegen und ist ein Zeichen, daß der Mensch ausgeartet ist.

Schädlich.

Moral.

Dasjenige, was zu etwas andern gut ist, heißt nützlich. Es ist dasselbe ein Object des Begehrens in wie fern man dasjenige will, wozu es gut ist, und mithin kein unmittelbares sondern nur ein mittelbares Gut. Sein Werth wird bestimmt durch den Gebrauch den man davon zu machen gedenkt. Da nun der Gebrauch, den man von einer Sache zu machen gedenkt, die Bestimmung derselben ist, so kann man auch sagen: Nützlich ist alles dasjenige, was die Bestimmung einer Sache oder ihren Zweck befördert, was dieselbe aber von ihrer Bestimmung entfernt, heißt schädlich.

Die stoischen Begriffe vom Nützlichen und Schädlichen, siehe unter dem Art. Nützlich.

Schall.

Physik.

Nach der Worterklärung wird mit diesem Namen alles Hörbare bezeichnet, wenn man die physicalischen Ursachen des Schalls noch unbestimmt läßt. Der Schall, oder das, was gehört wird, sind eigentlich der veränderte Zustand in den Gehörorganen. (S. Gehör.) Dieser ist eine Würkung von einer bebenden oder schwingenden Bewegung in der Luft und anderer elastischer Körper, die wir durch den Sinn des Gehörs empfinden. Die zitternden oder schwingenden Bewegungen in der Luft werden bis zu den Gehörorganen fortgepflanzt, und da die Structur des Gehörs einem musikalischen Instrumente gleicht, so werden die Töne und der Schall, im kleinen in dem Innersten des Ohres nachgeahmt, wenn sie bis an den Gehörnerven gelangen, und wir geben der Empfindung, welche dadurch entsteht den Namen des Schalls oder Tones. Wir hören also eigentlich den schallenden oder tönenden Körper nicht unmittelbar, sondern nur die Veränderung, welche die schwingende Bewegung in der Luft, die der Körper hervorgebracht hatte, in dem Gehörnerven macht.

Zur Entstehung des Schalles ist allezeit ein fester oder flüssiger Körper nothwendig, dessen Theile in eine schwingende Bewegung gesetzt werden. Man nennet ihn den schallenden Körper (corpus sonorum). Oft ist dieser Körper die Luft selbst, aber nie für sich allein, sondern in Verbindung mit andern Körpern, die sich in Bewegung setzen. So entsteht der Knall eines Feuergewehrs oder anderer Explosionen, das Krachen des Donners u. s. w. durch heftige Bewegungen der Luft, die durch andere Körper aus ihrer Stelle vertrieben wird, und vermöge ihrer Elasticität plötzlich wieder zurückkehrt. Das Brausen des Windes und der blasenden

den Instrumente wird durch den Stoß der Luft gegen ruhende Körper veranlaßt. In unzählbaren Fällen, entsteht, die, zum Schalle nöthige Bewegung auch ohne Zuthun der Luft, wie bey elastischen Körpern; gespannte Saiten, Glocken, metallene Scheiben, Gläser u. s. w. gerathen durch Anschlagen fester Körper, oder durch Streichen, in schwingende Bewegungen, welche sich durch Gesicht und Gefühl wahrnehmen lassen und offenbar die Ursache des Schalles sind, weil der dabey gehörte Schall augenblicklich aufhört, wenn man durch Anrührung mit dem Finger oder einem andern weichen Körper, der schwingenden Bewegung ein Ende macht. In diesen Fällen würkt zwar die Luft in so fern mit, daß sie den Schall bis zum Ohre fortpflanzt, aber sie trägt doch nichts zu seiner Entstehung bey.

Von dieser Seite betrachtet, bestünde also der Schall in einer schwingenden Bewegung des schallenden Körpers, welcher deswegen allezeit einigen Grad von Elasticität besitzen muß. Nemlich der Schall dauert noch einige Zeit fort, wenn gleich die äußere Kraft, die ihn hervorbrachte, aufhört. Ein solches Fortdauern schwingender Bewegungen, läßt sich nicht anders, als in elastischen Körpern gedenken, die sich von selbst in ihre vorige Lage, aus der man sie gebracht hat, zurück begeben, und dadurch, wie die gespannte Saite, in anhaltende Schwingungen versetzt werden. Wenn die Körper nur eine schwache Elasticität besitzen, so ist der Schall schwächer. Ebendasselbe findet statt, wenn von den beiden zusammenschlagenden Körpern der eine sehr weich ist, wie elastisch alsdann auch der andern seyn mag. Eben darum dämpft die Berührung eines weichen Körpers den Schall eines elastischen fast gänzlich; und eine Saite hört auf zu klingen, sobald sie von einem Dämpfer berührt wird.

Man hat ehedem allgemein geglaubt, der Schall sey ein Zittern der allerkleinsten Theilchen des schallenden Körpers, und also nicht z. B. bey einer Saite, in den Schwingen der ganzen Saite, sondern in dem dadurch veranlaßten Zittern ihrer kleinsten Theilchen. Aber neuere Versuche haben deutlich bewiesen, daß diese Erzitterung der kleinsten Theile zum Schalle nicht nothwendig, und bey klingenden Körpern gar nicht vorhanden sind. Vielmehr bleiben gewisse Stellen solcher Körper ganz unbewegt, und um diese herum oscilliren oder schwingen die übrigen Theile so, daß sie auf beiden Seiten der festen Stellen oder Schwingungsknoten nach entgegengesetzten Richtungen gehen. De la Hire beruft sich, um das Zittern der kleinsten Theile zu beweisen, unter andern auf folgende Versuche. Wenn man die elastischen Schenkel einer Feuerzange zusammendrückt, und schnell fahren läßt, so oscilliren sie, ohne zu schallen. Wenn sie aber von außen her an einen harten Körper stoßen, so klingen sie augenblicklich. Also, schließt er, entsteht der Schall nicht durch das oscilliren der ganzen Schenkel, welches der Stoß an den harten Körper vermindern müßte, sondern aus dem Zittern der Theile, das der Stoß hervorbringt. Eben so schwingt eine stählerne Gabel, die man locker zwischen zwey Fingern hält, und damit auf den Teller schlägt, ohne Klang; wenn man aber gleich darauf ihr Heft gegen den Teller stößt, klingt sie augenblicklich. Eine klingende Claviersaite, wenn sie den Dämpfer berührt, schwingt noch immer fort, aber ohne Klang; hält man einen Schlüssel daran, an den sie beym Schwingen stößt, so fängt der Klang von neuem an. Aber alle diese Phänomene beweisen de la Hire's Satz nicht. Die richtige Erklärung ist folgende. Die Schwingungen der ganzen Schenkel einer Zange, der ganzen Gabel, der gedämpften Saite u. s. w. sind zu langsam, um

einen

einen hörbaren Ton zu geben; aber das Anstoßen eines harten Körpers verändert die Stellen der Schwingungsknoten; dadurch werden die Längen der schwingenden Theile verkürzt, mithin die Schwingungen schneller, und die Klänge hörbar.

Es müssen auch alle, welche Erzitterungen der kleinsten Theile schallender Körper annehmen, bey der Theorie des Klangs und der Töne dennoch auf Schwingungen, des Ganzen, oder größerer Theile zurückgehen.

Wenn die Schwingungen eines elastischen Körpers, oder gewisser Theile desselben, von höchst verschiedener und mannigfaltiger Dauer und Geschwindigkeit oder überhaupt zu langsam und von geringer Anzahl sind, so heißt der daraus entspringende Schall ein dumpfer Schall, ein Geräusch, Getöse, und wenn er heftig ist und augenblicklich vorübergeht, ein Platzen oder Knall. Erfolgen hingegen die Schwingungen schneller und mit gewissen dem Ohre bemerkbaren Verhältnissen der Geschwindigkeit, so entsteht ein Klang; erfolgen sie endlich alle mit gleicher Geschwindigkeit, so heißt der Klang ein Ton.

Der Schall ist desto stärker, je elastischer der schallende Körper ist, und je stärker seine Theile gespannt sind. Daher giebt eine schlaffe Saite durch ihre Bewegungen, keinen Klang; ihr fehlt die Spannung, welche zu Entstehung der Schwingungen erforderlich ist. Wenn aber die Theile eines gespannten elastischen Körpers bewegt werden, so afficirt ihre schwingende Bewegung durch ihr Hin- und Hergehen alle übrigen Theile des ganzen Körpers; aber nicht jeden auf gleiche Art. Es kömmt hierbey auf die Gestalt des Körpers, auf die Gleichförmigkeit seiner Dichte und seines Zusammenhangs, auf die Stelle, wo er angeschlagen wird, auf die Stellen, wo er andere minder elastische Körper be-

rührt, und auf mehrere vielleicht noch nicht vollständig bekannte Umstände an. Durch diese Umstände werden die Schwingungsknoten, die Längen der verschiedenen schwingenden Theile, die Größen der Bogen, welche die schwingenden Theile beschreiben, u. s. w. bestimmt. Von der Dauer der Schwingungen hängt alsdann die Dauer des Schalls, von der Menge der schwingenden Theile und der Größe der Schwingungsbogen die Stärke des Schalls ab, und die Anzahl der Schwingungen in einer gegebenen Zeit bestimmt die Höhe oder Tiefe des Tons.

Die Fortpflanzung des Schalls erfordert ein elastisches Mittel, in welchem die Schwingungen des schallenden Körpers weiter ähnliche Bewegungen erregen können. Solche Mittel sind die meisten festen und flüssigen Körper, welche einen merklichen Grad von Elasticität besitzen, vorzüglich aber die beständig elastischen Flüssigkeiten. Daher ist das vorzüglichste und allgemeinste Fortpflanzungsmittel für den Schall, die atmosphärische Luft. Inzwischen kann man den Schall auch ohne Luft bis zum Gehöre fortpflanzen. Es ist bekannt, daß man mit völlig verstopften Ohren sehr deutlich hört, wenn man einen Drath oder ein hartes Holz zwischen den Zähnen hält, und dessen anderes Ende gegen den Resonanzboden eines musikalischen Instrumentes anstämmt. Gewöhnlich aber ist es doch die Luft, welche den Schall zum Ohre bringt. Im luftleeren Raume wird der Schall nicht hörbar, wenn nicht etwa der schallende Körper durch den Teller oder andere elastische Massen mit der äußern Luft in Verbindung steht; in der dünnen Luft auf den Gipfel hoher Berge ist jeder Schall sehr schwach; hingegen wird der Schall in verdichteter, in sehr kalter oder auch in eingeschlossener erwärmter Luft ansehnlich verstärkt.

Die Schwingung einer Saite veranlaßt rings um dieselbe herum Abwechselungen von Stellen, in denen die

die Luft dichter oder dünner ist, und beständig zusammengedrückt und wieder ausgedehnt wird. Man nennt diese Bewegungen wellenförmig, und die Stellen, wo die Luft am dichtesten wird, Schallwellen (undae sonorae, pulsus sonori, condensiones reciprocae.) Sie haben etwas ähnliches mit den Wellen auf der Oberfläche des Wassers; nur daß diese letztern aus Erhöhungen des Wassers (monticulis aqueis) die Schallwellen aber in Verdichtungen der Luft bestehen. Auch verbreiten sich die Wasserwellen nur auf der Oberfläche des Wassers, die Schallwellen hingegen im körperlichen Raume nach allen Seiten, so daß die wellenförmige Bewegung den schallenden Körper so umgiebt, wie Oberflächen concentrischer Kugeln den gemeinschaftlichen Mittelpunkt dieser Kugeln umringen.

Da jedes Lufttheilchen am Ende jeder Schwingung wieder an seinen vorigen Ort zurück kehrt, so ist diese wellenförmige Bewegung kein Fortgehen (motus progressiuus) der Luft. Sie verursacht keinen Wind; und die Flamme eines Lichts wird gar nicht bewegt, wenn man sie neben eine klingende Glocke hält u. s. w. Die ganze Würkung besteht blos in einer abwechselnden Zusammendrückung und Wiederausbreitung der Luft an verschiedenen Stellen.

Die Theorie solcher wellenförmigen Bewegungen in elastisch flüssigen Materien hat Neuton (Princip. L. II. Sect. 8. De motu per fluida propagato) zuerst auf bestimmte Grundsätze gebracht. Er enthält sich des Namens Wellen, und sagt dafür richtiger, Schläge (pulsus) wie er denn die Natur dieser Bewegung sehr deutlich beschreibt. (Pulsus propagari concipe per successiuas condensationes et rarefactiones Medii, sic ut pulsus cujusque pars densissima sphaericam occupet superficiem circa centrum sonorum descriptam, et inter

pul-

pulsus successiuos aequalia intercedant interualla.) Er beweiset zuerst (prop. 42. 43.), daß sich die Bewegung in elastischen flüssigen Mitteln nach allen Seiten geradlinigt verbreite und die Pulsus in Linien fortgehen, die den schallenden Punkt, oder die Oeffnung, aus der der Schall hervorgehet, wie die Halbmesser der Kugel ihren Mittelpunkt umgeben; dagegen in unelastischen Mitteln die Bewegung augenblicklich (in instanti) nach den Stellen zu umgelenkt werde, die sonst hinter dem bewegten Körper leer bleiben würden. Hierauf kömmt er auf die Oscillation des Wassers in Röhren und auf die Geschwindigkeit der Wellen, und zeigt, daß sich die Geschwindigkeit der in einem elastischen Mittel fortgepflanzten Schläge direct, wie die Quadratwurzeln der Elasticitäten, und umgekehrt, wie die Quadratwurzeln der Dichtigkeiten, verhalten, wenn die Elasticität in jedem Mittel proportional bleibt; daher in gleichdichten und gleichelastischen Mitteln die Schläge mit gleicher Geschwindigkeit fortgehen. Er erweiset weiter, daß die hin und her gehenden Theilchen der flüssigen Materie hierbey nach den Gesetzen der Schwungbewegung des Pendels beschleunigt und retardirt werden, und daß daher die Anzahl der Schläge beym Schalle mit der Anzahl der Schwingungen des schallenden Körpers einerley sey. Hierauf gründet er nun seine Methode, aus der Dichte und Elasticität des Mittels die Geschwindigkeit zu finden, mit der sich die Schläge fortpflanzen. Man findet diese Theorie im Auszuge, in Gehlers physic. Wörterbuche, woraus dieses alles entlehnt ist, III. Th. S. 805.

In ein und eben derselben Luftmasse werden oft ungemein viele verschiedene Töne zu gleicher Zeit fortgepflanzt, ohne sich zu hindern, wie bey einem vielstimmigen Concert oder Gesange. Es scheint wunderbar, daß

daß die Luft in einem oft engen und eingeschränkten Orte, Schläge von so verschiedenen Successionsreihen zugleich annehmen, und jede Reihe für sich fortpflanzen kann. Herr von Merian, dem dies unbegreiflich schien (Mém. de Paris 1737. ingl. Journal des Sav. Juin. 1741.) nahm daher für jeden Ton eine eigene Art von Lufttheilen an die eine ihm gemäße Elasticität oder Spannung hätten, so daß jeder Ton blos die ihm zugehörigen Theilchen in Schwingung setze. Könnte man einen Schall erregen, der gar keine ihm gemäß gespannte Lufttheile hätte, so würde derselbe, nach der Meinung dieses Gelehrten gar nicht hörbar seyn. Euler (Nova theoria lucis et coloris. §. 60. seq.) widerlegt diese Meinung unter andern dadurch, daß ein Mittel aus Theilen von so verschiedenen Elasticitäten gar nicht existiren könne, weil die schwächer gespannten Theile von den stärkern so lange würden zusammengedrückt werden, bis alle einerley Elasticität hätten. Da auch zunächst um einen Theil nur eine gewisse Anzahl anderer Theile Platz hat, so könnten sich nur an wenigen Stellen gleichgespannte Theilchen die nächsten seyn; die sich aber nicht die nächsten sind und durch andere gespannte Theile getrennt wären, könnten sich ihre Bewegung nicht mittheilen, ohne die dazwischen liegenden mit zu bewegen.

Da sich der Schall rings um den schallenden Körper verbreitet, so wird seine Stärke, wie alle um einen Mittelpunkt verbreitete Würkungen im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung vermindert. Uebrigens steht die Stärke des Schalls im directen Verhältnisse der Dichte der Luft, der Größe der schallenden Oberfläche, und der Elasticität des schallenden Körpers. Wenigstens nimmt man dies in der Theorie an. Es wäre noch zu untersuchen, in wie fern alle diese Sätze der Erfahrung gemäß sind.

Der

Der Schall kann sich, wenn er stark ist, sehr weit fortpflanzen. Die Richtung des Windes hat bekanntlich sehr großen Einfluß auf die Weiten, bis auf welche man den Schall hört.

Daß verdichtete oder auch eingeschlossene erwärmte Luft den Schall verstärkt, beweist man durch einen Wekker, der in eine Glocke oder einen papinischen Digestor eingeschlossen wird, und zu der Zeit, auf die er gestellt ist, losschlägt. Man hört ihn in weit größern Entfernungen, wenn die Luft im Digestor comprimirt oder erhitzt ist.

Weil der Fortgang der Schläge vom schallenden Punkte aus nach allen Seiten in geraden Linien geschieht, so kann man sich diese Linien als Schallstrahlen (radii sonori) vorstellen, und so die Betrachtung der Wege des Schalls zum Theil auf Geometrie bringen. Die Lehre vom Schall führt überhaupt den Namen der Akustik oder Phonik. Die Zurückwerfung der Schallstrahlen von harten Körpern geschieht nach den gewöhnlichen Gesetzen der Reflexion. Hierauf beruhen die Erklärungen des Echo, des Sprachrohrs, Hörrohrs, der Sprachsäle u. s. w.

Es geschieht aber die Fortpflanzung des Schalls nicht blos durch die Luft, sondern auch durch andere elastische, flüssige und feste Körper. So hört man den Klang eines Weckers, der auf dem Tische unter einer gläsernen Glocke steht. Die schallende Bewegung setzt die Theile des Glaßes in Schwingungen, und diese theilen sich erst der äußern Luft mit, die sie zum Ohre bringt. Daher ist auch der Schall weit schwächer, als wenn er ganz durch freye Luft gehen kann. Noch schwächer wird er, wenn man über die erste Glocke noch eine zweyte größere, über diese eine dritte u. s. w. deckt. Kommen weiche Körper in den Weg des Schalles, so wird

wird er dadurch noch mehr geschwächt. Muschenbrök konnte den Schall eines Weckers ganz unhörbar machen, wenn er ihn mit drey gläsernen Glocken umgab, die mit weichem Tuche überzogen waren, und ihn unten, damit der Tisch den Schall nicht fortpflanze, auf ein dickes weiches Kissen setzte. Ein solches Kissen muß man auch unterlegen, wenn der Schall im luftleeren Raume nicht gehört werden soll. Denn wenn der Wekker auf den metallenen Teller der Luftpumpe aufsteht, so hört man ihn durch den Teller zwar schwach, aber doch deutlich.

Eben so hört man den auf der Straße erweckten Schall durch die Wände und Fenster des Zimmers. Es ist bekannt, daß Taube sich das Hören erleichtern, indem sie mit den Zähnen einen starken Drath auf den Rand eines Kessels halten, in den man hinein ruft. Hierbey geschieht die Fortpflanzung des Schalles großen Theils durch elastische feste Körper. Auf welche Art und wie geschwind solche Körper den Schall fortpflanzen, davon weiß man bis jetzo noch nichts bestimmtes.

Auch das Wasser pflanzt den Schall fort. Die Taucher hören schwach, aber doch deutlich, unter dem Wasser, was oben in der Luft gerufen wird. Nollet tauchte selbst unter, und hörte in einer Tiefe von 3 Schuh allerley Laute, die am Ufer gegeben wurden. Ein Taucher hörte 12 Schuh tief unter dem Wasser einen Büchsenschuß und zwey Schuh tief das Rufen der Menschen vernehmlich. Schon diese Versuche beweisen, daß es dem Wasser nicht ganz an Elasticität fehlt, wie man ehedem irrig glaubte. Es war sonst streitig, ob die Fische hörten; jetzt ist es eine ausgemachte Sache der Naturgeschichte, daß man bey allen Arten derselben wenigstens die inneren Gehörwerkzeuge findet.

Den Schall hört man erst nach einer kleinen Zwischenzeit, die er zu Vollendung seines Weges nöthig hat. Diese Zwischenzeit giebt die Entfernung des Ortes, wenn man für jede Secunde etwa 180 Toisen d. i. 1240 Leipziger Fuß rechnet. Die Tiefe eines Brunnens zu finden aus der Zwischenzeit, binnen welcher man den Schall eines hineinfallenden Steins vernimt, lehrt Neuton (Arithmet. univerſ. prob. 50.)

Endlich kann man auch den Schall betrachten, wie er auf unser Gehör würkt und durch selbiges von uns empfunden wird. Wir kennen das Werkzeug unseres Gehörs blos der Gestalt nach, und sind nicht im Stande, die eigentliche Bestimmung aller seiner Theile, und der Art und Weise der Einwürkung des Schalls auf sie genau anzugeben. Das Wahrscheinlichste ist, daß der Schall das Trommelfell und die ganze zarte elastische Masse des Labyrinths erschüttere, und in übereinstimmende Schwingungen versetze, die den Gehörnerven mitgetheilt, und so zum Gehirn gebracht werden.

Die Empfindung, welche der Schall in uns erregt, ist lediglich eine Sache des Sinnes und keiner Beschreibung fähig. Wir unterscheiden deutlich die Stärke und Schwäche des Schalls, die Höhe und Tiefe der Töne, welche von der schnellern und langsamern Succession der Schläge abhängt, nebst einer fast unzählbaren Menge anderer Modificationen, für deren größten Theil wir nicht einmal Namen haben. Die verschiedenen Arten der Knalle, Laute, Geräusche, die mannigfaltigen Klänge der menschlichen und thierischen Stimmen und der musicalischen Instrumente, die verschiedenen Laute der Vocalen und die Modificationen der Consonanten in den Sprachen u. dergl. sind Beyspiele von dem großen Reichthume der in uns befindlichen Gehörsideen. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem Gesichte. Wir vergleiz

gleichen die Laute, die wir hören, mit dem was uns die andern Sinne, besonders Gesicht und Gefühl über die Umstände und Stellen der schallenden Körper lehren, und bilden uns dadurch gewisse Regeln, nach denen wir über das Gehörte urtheilen. Wenden wir diese Regeln in ungewöhnlichen Fällen falsch an, so können Gehörstäuschungen entstehen, eben so, wie es Gesichtsbetrüge giebt. So etwas geht beym Echo vor, wo man schließt, der Schall komme von der reflectirenden Wand u. s. w.

S ch a m.

Moral.

Dieses ist Verabscheuung der Schande, welche man zu erleiden oder erlitten zu haben glaubt. So wie man nun sagt, daß der Mensch nur von solchen guten Handlungen Ehre habe, wovon er selbst der freye Urheber ist, so wird umgekehrt dieses auch von der Schande gelten. Sachen und Handlungen, welche zu vermeiden nicht in seiner Gewalt stehen, können ihm nicht zur Schande gereichen, und sich deswegen schämen, heißt thörichte Scham. So ist unverschuldete Armuth, niedrige Geburt, ein von Geburt zerrütteter Körper kein Gegenstand der Scham; wohl aber selbstverschuldete Unwissenheit und Unsittlichkeit. Es setzt jede Scham Einsicht in selbsteigene Fehler voraus, und ist ein Zeichen eines der Besserung fähigen Subjects, das nicht gleichgültig ist gegen Lob und Tadel, gegen Ehre und Schande. Darum thut die Satire der moralischen Besserung, wenigstens auf eine entfernte Art und Weise Vorschub, daß sie das Unschickliche und Unsittliche auf der häßlichen und lächerlichen Seite vorstellt. Der Mensch beschauet seinen moralischen Schmutz durch die sinnliche Darstellung wie ihm der Spiegel den Schmutz seines Gesichts vorhält.

Es

Es giebt Menschen, die sich des Guten schämen, und, welches das Sonderbareste ist, sie wissen, daß etwas gut, sittlich und wohlanständig ist, und doch schämen sie sich dasselbe zu thun. Dieses hat keinen andern Grund, als den: was werden die Leute sagen? d. i. das Vorurtheil, als müßten sie die Meinung der Gesellschaft, zu welcher sie gehören, oder der Menschen ihres Standes, den Gesetzen der Sittlichkeit und des Wohlanständigen vorziehen. Kinder, die in dem Hause ihrer Eltern eine gute Erziehung genossen haben, fangen an sich ihrer guten Aufführung zu schämen, wenn sie unter den großen gemischten Haufen der gemeinen Jugend kommen, und bilden sich nach dem Beispiele der mehresten ihrer übel erzogenen Gespielen. Es geht ihnen, wie jenen Itelmännen, von welchen Sparr in seiner Reisebeschreibung erzählt, daß man denselben europäische Kleidung angelegt, die aber von ihren Landsleuten so lange verspottet wurden, bis sie die, in ihren Augen lächerliche Kleidung wieder ablegten.

Schamhaftigkeit.

Moral.

Dieses Wort hat eine allgemeine und eine besondere Bedeutung. Im Allgemeinen besteht die Schamhaftigkeit in der vorsichtigen Bemühung vor andern Leuten alle Zeichen der Unvollkommenheit zu vermeiden. In der besondern Bedeutung aber ist es die Bemühung, alles dasjenige zu vermeiden, was als ein Zeichen der Unkeuschheit, oder einer geringen Liebe zur Keuschheit angesehen werden könnte. Sie gehört unter die präservierenden Tugenden wider die Unkeuschheit. Sie muß sowohl in der ganzen Aufführung, als vor-

nehm-

nehmlich in Reden beobachtet werden, und kann besonders bey jungen Personen nicht genug empfohlen werden. Als Pflicht, ist sie der Mensch sowohl sich selbst, als auch andern Menschen schuldig, und zwar sowohl dem bessern, als dem schlechtern Theile der Gesellschaft; jenem, um nicht durch Schmutz und Obscenität zu beleidigen und gegen sich selbst ein ungünstiges Urtheil zu erwecken, diesem, um Aergerniß zu vermeiden und keine exemplarische Ursache des Lasters zu werden. Der Mangel der Schamhaftigkeit ist Frechheit und Unverschämtheit. Sie erscheinet in ihrer häßlichsten Gestalt bey Personen des andern Geschlechts.

Schande.

Moral.

Die Schande besteht in dem Urtheil anderer Menschen von unserm sittlichen Unwerthe. Sie ist das Gegentheil von Ehre und gutem Rufe. Die Gleichgültigkeit gegen Ehre und Schande ist Niederträchtigkeit. Dadurch, daß ein Mensch einen gewissen Stand oder Amt begleitet, erregt er die Erwartung, daß er sich demselben gemäß betragen werde. Handelt er gegen oder unter der Würde seines Standes, so hat man gesagt, daß er seinem Amte oder Stande Schande mache. Ein Mensch, der sich durch die Furcht der Schande von schlechten Handlungen abhalten läßt, ist zwar noch nicht sittlich gut, er thut das Gute noch nicht, weil es gut ist, und fliehet das Böse noch nicht, weil es das Gegentheil des Guten ist; aber er kann doch leichter zu Handlungen der Sittlichkeit gewöhnt werden, als ein anderer, der gegen Ehre und Schande gleichgültig ist. Es ist daher gut, wenn in einem Staate, besonders für die niedrige und un-

ungebildete Menschenklasse dergleichen Anstalten getroffen werden, wodurch nur allererst die Furcht für öffentlicher Schande erwecket und würksam gemacht wird, und wenn auch nur einstweilen, für den ersten Anfang der bürgerlichen Tugend Vorschub gethan würde. Lykurg hatte die Bildsäule des Lachens nicht umsonst in Sparta aufgestellt. Aber freylich müßte dieses mit vieler Klugheit geschehen.

Der höchste Grad der Schande ist die Infamie. Es wäre der Untersuchung werth, ob einen Menschen für infam erklären, ihn brandmarken, Nasen und Ohren abschneiden, nicht so viel heiße, als ihm die Mittel der Besserung rauben.

Ein weiser Regent hat außer der Belohnung des Verdienstes, noch eine andere Triebfeder zu bürgerlichen Tugenden in seiner Gewalt; ich meine die Triebfeder der Schande. Ein guter Fürst bedienet sich zwar derselben mit Widerwillen; aber er bedienet sich derselben das Laster zu zwingen, daß es sich schämen muß, und durch Schande und öffentliche Verachtung grobe Vergehungen wider die guten Sitten, thörichte Verschwendung, ausschweifenden Luxus, regellosen Lebenswandel, und einen Ehrgeitz, der sich selbst durch seine Unfähigkeit nicht in Schranken halten läßt, zu bestrafen. Es wird dieses ein Mittel seyn, die Meinung des Publikums zu lenken, welche oft mehr über die Menschen vermag, als die Vernunft. Denn es giebt, wenn man nur einen Blick in die moralische Geschichte der Nationen thun will, keine Meinung, wenn sie auch noch so falsch, ja sogar ungereimt und barbarisch ist, die nicht ganze Völker zu Anhängern gehabt hätte. Es giebt nichts in der Welt, wozu der Mensch nicht fähig wäre, sobald nur Meinung dergleichen fordert. Es kömmt

also

also blos darauf an, daß man die Meinung zu lenken versteht, um die Menschen damit zu beherrschen und sie umzubilden. Und hierzu ist gewiß der Abscheu für öffentlicher Schande eins der ersten Mittel, welches seine verlangte Würkung schneller hervorbringt, als Belehrung und Unterricht. Man merke aber wohl, daß ich hier nicht von reiner Tugend rede; denn der Abscheu für der Schande, kann vor der Hand nur selbstsüchtige Tugenden erzeugen. Aber die bürgerlichen Tugenden, von welchen hier die Rede ist, müssen gewinnen und erleichtert werden, wenn der Mensch sich der Thorheit und des Lasters zu allererst schämen lernet.

Scharfsinn.

Logik.

Scharfsinn ist diejenige Eigenschaft des Gemüths, wodurch man sich die einzelnsten Theile eines Begriffs deutlich zu denken, und bis auf die würkenden Ursachen, Gründe und Absichten einer Sache durchzudringen im Stande ist. (Acumen ingenii) Ingleichen daß man sich in der philosophischen Erkenntniß die Art und Weise, wie und wovon man abstrahirt mit deutlichem Bewußtseyn vorstelle. Er zeigt sich hauptsächlich in der Zergliederungs- und Eintheilungskunst der Begriffe, und befördert die Gründlichkeit und Brauchbarkeit philosophischer Erkenntnisse. Ueberschreitet aber derselbe die Grenzen, so verfällt man in unnütze Spitzfindigkeiten. Beyspiele giebt die scholastische Philosophie.

Schatten.

Physik.

Der Schatten ist Mangel oder Beraubung des Lichts durch einen im Wege stehenden dunkeln Körper.

Die

Die vom Lichte abgewendete Seite eines dunkeln Körpers wird nicht erleuchtet, weil der Körper selbst das Licht nicht durchläßt, man sagt daher von ihr, sie stehe im Schatten. Auch Flächen anderer Körper, welche hinter einem dunkeln liegen, werden nicht erleuchtet, weil der dunkle Körper den geradlinigten Fortgang des Lichts aufhält. Daher werfen dunkle Körper auf Flächen, die hinter ihnen liegen, Schatten, in gerader Linie dem Lichte gegenüber. An sich könnten diese Schatten, die nur etwas Negatives sind, nicht gesehen werden; wenn sie aber von erleuchteten Theilen umringt sind, so bemerkt man ihre Grenzen, und nur dadurch fallen sie in die Augen.

Ist der leuchtende Körper eine Kugel, so bilden die Grenzen, in welchen der Schatten dunkler Kugeln enthalten ist, cylindrische und konische Räume. Der Schatten der dunkeln Kugel ist cylindrisch, wenn sie gleichen Durchmesser mit der leuchtenden hat; konisch, wenn die Durchmesser ungleich sind. Ist alsdann die dunkle Kugel größer, als die leuchtende, so wird der Schatten, wie ein umgekehrter, abgestumpfter Kegel immer breiter, je weiter er fortgeht; ist aber die dunkle Kugel die kleinere, so läuft er in eine Spitze zu. Letzteres ist der Fall bey dem Schatten, welche die Planeten und Monden der Sonne gegenüber von sich werfen.

Weil der Schatten allezeit in gerader Linie mit dem leuchtenden und dem dunkeln Körper bleibt, so scheint er sich zu bewegen, so oft einer oder der andere von diesen Körpern seinen Ort ändert. So laufen die Schatten der Wolken über die Felder hin, wenn der Wind die Wolken fortführt, und unser eigener Schatten begleitet überall uns selbst. Indem die Sonne den Tag über von Morgen gegen Abend geht, bewegen sich die

die Schatten der Körper von Abend gegen Morgen, und wenn man ein Licht nach der rechten Hand fortführt, so sieht man die Schatten der Körper nach der linken gehen.

Bey uns geht die Sonne vom Aufgang an immer mehr gegen den Mittagspunkt zu mit wachsenden nördlichen Azimuth; also nähert sich der vormittägige Schatten eines lothrechten Stifts ununterbrochen der Mitternachts Gegend. In der nördlichen Hälfte der heißen Zone aber wiederfährt es jedem Orte, daß die Sonne jährlich eine Zeitlang mehr nördliche Abweichung bekömmt als die Polhöhe des Orts beträgt. Diese Zeit überwächst das nördliche Azimuth der Sonne täglich von Aufgang an nur eine Zeitlang bis zu einer gewissen Größe, wo es stille steht und dann wieder kleiner wird, d. h. die Sonne geht zwar anfänglich auf die Mittagsgegend zu, kehrt aber nachher wieder um und culminirt in der That auf der Nordseite des Zeniths. Daher drehen sich die Schatten lothrechter Stifte zwar des Morgens eine Zeitlang gegen Narden zu, stehen aber hernach still, und drehen sich von da gegen Süden, so daß sie auch um Mittag südwärts fallen. Nachmittags erfolgt wieder etwas ähnliches, aber auf die entgegengesetzte Art, und so auch für die Orte in der südlichen Hälfte der heißen Zone, wenn der Sonne südliche Abweichung größer, als ihre Polhöhe ist. Dieses Zurückgehn der Schatten ist von Varenius (Geograph gener Sect. VI. Cp. 27. prop 13.) und Wolf (Elem. Goegraph. math. §. 171. als eine eigene Merkwürdigkeit der heißen Zone angeführt worden.

Wenn ein dunkler Körper von mehr Lichtern zugleich erleuchtet wird, so wirft er jedem Lichte gegenüber einen besondern Schatten, mithin so viele Schatten als Lichter sind. Dem stärkern Lichte gegenüber

fällt auch ein stärkerer Schatten. Wo sich mehrere dieser Schatten kreuzen oder vereinigen, da ist auch die Dunkelheit größer, weil diesen Stellen Erleuchtung von mehrern Lichtern zugleich entzogen wird. Die Stärke der Dunkelheit wird zwar nicht an sich sichtbar, aber doch durch die Schwäche der etwa noch übrigen Erleuchtung, und durch den Contrast mit den umliegenden stärker erleuchteten Stellen.

Die Lehre von Verzeichnung der Schatten macht unter dem Namen der Skiagraphie einen eigenen Theil der Perspectiv aus, der für den Künstler sehr wichtig ist, da von der Stellung des Lichts und der Schatten ein so großer Theil der Würkung der Gemählde abhängt.

Des Morgens und Abends zeigen die Schatten dunkler Körper, die auf weiße Flächen fallen, eine blaue Farbe. Man kann sich davon sehr leicht durch eigene Beobachtung überzeugen.

Unter sehr vielen Meinungen, welche Gehler im phys. Wörterb. anführt, woher diese Erscheinung rühre, ist wohl die wahrscheinlichste diese, daß die weiße Fläche an den beschatteten Stellen blos vom blauen Himmel erleuchtet werde, und daher die blaue Farbe desselben zurückwerfe, dagegen die erleuchteten Theile derselben von den Sonnenstrahlen roth gefärbt würden.

Beguelin hat in den Mém. de l'Academie de Berlin, 1767. p. 27. die Sache am sorgfältigsten untersucht, und es ziemlich außer Zweifel gesetzt, daß die Erscheinung von der Erleuchtung durch die Atmosphäre herrühre. Das Blaue in dem Schatten, sagt er, werde merklich, sobald die Erleuchtung der angrenzenden Stellen schwach genug sey, wie bey einem niedrigen Stande der Sonne geschehe. Um halb sieben Uhr des

Abends,

Abends, als die Sonne noch 4° hoch stand, war der Schatten seines Fingers noch dunkelgrau, wenn er aber das Papier fast horizontal hielt, daß die Sonnenstrahlen sehr schief darauf fielen, so erschien das ganze Papier blaulich, und der Schatten darauf schön hellblau. Eine Viertelstunde darauf fieng der Schatten an blau zu werden, wenn auch die Sonne senkrecht aufs Papier fiel, wenn man aber dasselbe senkrecht auf die Erde kehrte, waren die Schatten, die auf die untere Seite fielen, nicht blau. Um sieben Uhr, als die Sonne noch 2° hoch stand, hatten die Schatten eine sehr schöne blaue Farbe. Im August bemerkte er, daß sie anfiengen sich blau zu färben, wenn die Sonne noch 7° 8′ hoch stand. Wenn das Sonnenlicht von einem gegenüberstehenden weißen Hause in das Zimmer geworfen wird, so kann man zu jeder Stunde des Tages blaue Schatten erhalten, wenn nur am Orte des Versuchs ein Theil des blauen Himmels sichtbar ist, und alles unnöthige Licht entfernt wird. Dabey kann man sich überzeugen, daß die blaue Farbe genau an denjenigen Stellen des Schattens verschwindet, von welchen man keinen Theil des blauen Himmels sehen kann.

Inzwischen behauptet doch ein neuerer Schriftsteller, daß man Schatten von allerley Farbe erhalten könne, so oft Gegenstände von mehr als einem Lichte erleuchtet werden. (Observations sur les ombres colorées, par H. F. T. Paris 1782. 8.) Es müßten aber die mehreren Lichter eine bestimmte Proportion ihrer Stärke gegen einander haben, daß also die blauen Schatten nicht von der Farbe des Himmels, sondern von dem Verhältniß der Lichtstärke herkomme.

Opoix hingegen leitet sie aus der Bewegung des Lichts her, welche die blauen und grünen Strahlen am stärksten ablenke, und in den Schatten bringe. (Gehler a. a. O.)

S ch e i n.

Logik und crit. Philos.

Schein, Illusion darf nicht für einerley gehalten werden mit Wahrscheinlichkeit, auch nicht mit Erscheinung, sondern ist eine Verleitung zum Irrthum, wenn subjective Gründe des Urtheils für objective genommen werden. Wahrscheinlichkeit ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht gleich trüglich ist. Erscheinung findet sich nur bey angeschauten Gegenständen und ist an sich kein Urtheil; Schein aber ist nicht im Gegenstande, sondern in dem Urtheile über die Gegenstände, so fern sie gedacht werden. Die Alten nannten diesen Schein Speciem veri. Es ist nämlich unmöglich, daß der Verstand das Wahre für falsch, und das Falsche für wahr halte, wenn er einsieht, daß das Wahre nicht wahr und das Falsche nicht falsch ist. Irret er also in seinem Urtheile, so muß ein Grund da seyn, der ihn zum Gegentheile verleitet. Dieser liegt entweder in dem Verstande, oder in der Sinnlichkeit allein, oder in dem unvermerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand. Nun irret aber der Verstand allein genommen nicht, weil keine Kraft der Natur von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweicht, und da, wo keine Abweichung von den Gesetzen des Verstandes ist, die Erkenntniß vollständig zusammenstimmen muß. Auf gleiche Weise verhält sichs mit den Sinnen, als welche gar nicht urtheilen, für sich allein genommen, und folglich gar kein Urtheil enthalten, weder ein wahres noch ein falsches. Da dieses nun nur die beiden Erkenntnißquellen für uns sind, so bleibt nur der letzte Fall allein übrig, daß nämlich in dem unbemerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand die Ursache des Scheins zu suchen sey. Nämlich,

lich, es wird der Verstand nur durch Vorstellungen von Objekten zu urtheilen bestimmt. Die Vorstellungen aber von Objecten, sind nicht die Objecte selbst; wenn nun z. B. der Verstand die Vorstellung dem Objecte unvermerkt unterlegt, und jene mit diesem für einerley hält, und über bloße Vorstellungen so zu urtheilen fortfährt, als wären sie die Objecte selbst, so entsteht eine Täuschung, Illusion oder Schein, welche etwas ähnliches mit jener optischen Täuschung hat, nach welcher man glaubt, daß die Wolken auf den Gebirgen ruheten, oder daß die Sonne im Untergange größer sey, als im Aufgange. Daß hier die Sinnlichkeit mit ins Spiel kommt, sieht man daraus, weil der bloße Schein als etwas blos Subjectives, für Realität, und für etwas Objectives gehalten wird. Sagte man, es scheint nur so; so wäre Wahrheit im Urtheil; da aber geurtheilt wird, es sey würklich so, so nimmt man den bloßen Schein für Wahrheit, nach dem Sprüchwort: nubem pro Junone. Da nun alle diese Gründe des Urtheils in uns anzutreffen und also subjective sind, so kann man mit Recht sagen, der Schein entsteht, wenn subjective Gründe des Urtheils für objective genommen werden, d. i. für solche, die in dem Gegenstande, über welchen geurtheilt wird, selbst anzutreffen wären.

Dieser Schein ist entweder ein logischer, oder transcendentaler. Der logische, heißt auch empirisch und entspringt aus falscher Anwendung der Verstandsregeln, z. B. der optische Schein. Er kann entspringen aus dem innern und äußern Sinn, aus der Einbildungskraft, dem Gedächtnisse, aus Leidenschaften und Gefühlen, aus den Zeichen und aus der Sprache, aus den eingeschränkten Verstandswürkungen selbst, und aus der Zusammenkunft mehrerer dieser Ursachen. Hierinne aber liegen nur die mannigfaltigen

Ver=

Veranlassungen zum Schein, diese sind der Irrthum noch nicht selbst. Obgleich dieselben da sind, so ist doch nicht gleich der Irrthum da, wenn nur der Schein nicht für Realität gehalten wird. In vielen Fällen ist dieser Schein unvermeidlich, aber wenn man nur weiß, daß es weiter nichts als Schein ist, so ist er ohne nachtheilige Folgen für die Erkenntniß der Wahrheit. Nur alsdann fällt man in Irrthum, wenn man die Identität oder Diversität der Vrstellungen von den Objecten herleitet, da sie doch von dem Zustande des Subjects entstanden sind. Von den veranlassenden Ursachen des Scheins muß man die würkenden unterscheiden. Dies ist mehrentheils die Uebereilung im Urtheilen, welche herrührt von dem Abscheue an mühsamer Untersuchung und Prüfung, von dem engen Schranken sowohl unserer Erkenntnisse als unserer Erkenntnißkräfte, von Leidenschaften, Neigungen u. s. w.

Im engsten Verstande besteht der **logische Schein** in der bloßen Nachahmung der Vernunftform und kann der Schein der Trugschlüsse genannt werden, wenn man einen Satz durch ordentliche Schlüsse, die aber der Form nach fehlerhaft sind, zu unterstützen gedenket; da giebt man den Schein der Gründlichkeit von sich, es sey daß man den Fehler selbst nicht eingesehen, oder Andere hat hintergehen wollen. Das erste geschieht aus Mangel der Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln. Es verschwindet aber dieses gänzlich, so bald jene Regeln auf den vorliegenden Fall geschärft werden. Das andere ist gegen die Liebe zur Wahrheit.

Der **transcendentale Schein** besteht darinne, daß man die Grundregeln unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) und die Maximen ihres Gebrauchs, welche blos eine Anweisung

sung unseres Vernunftgebrauchs, und also subjectiv sind, so betrachtet, als wären sie objectiv, und als müßten sich auch die Dinge selbst nach ihnen richten. Z. B. der Satz des Grundes ist eine solche Grundregel unserer Vernunft, welcher ihr Anweisung giebt bey allem, was entsteht oder entstanden ist, nach einer Ursache zu forschen, aber sie bestimmt gar nicht, ob ich auch in meiner Nachforschung auf die oberste Ursache kommen, und dieselbe darstellen werde, und ist deswegen nur von regulativem, aber nicht von constitutivem Gebrauche. Wenn man nun jenen Grundsatz, der blos subjectiv ist, auch so ansehen will, als müßten sich die Gegenstände selbst nach ihm richten, und als müßten wir bey seiner Anwendung würklich die erste und oberste Ursache durch ihn darstellen können, so verwandelt man unvermerkt jene subjective Nothwendigkeit der Vernunft, bey allem Entstandenen nach einer letzten Ursache zu forschen, in eine objective, zu welcher letztern aber der Grundsatz gar nicht geeignet ist. Wird nun dieser Fehler der Vernunft nicht aufgedeckt, so läßt sie sich durch diesen transcendentalen Schein täuschen. Dadurch entstunden denn auch jene merkwürdigen Auftritte der Antinomien der Vernunft in der critischen Philosophie (S. Antinomie). Man nahm Erscheinungen, die doch nur bloße Vorstellungen sind, für Dinge an sich selbst; so lange Erscheinungen in der Erfahrung gebraucht werden, sind sie Wahrheit, so bald sie aber über die Grenze derselben hinausgehen und transcendent werden, bringen sie nichts als Schein hervor.

Ob nun gleich dieser transcendentale Schein der Vernunft so unvermeidlich ist, als der optische Betrug dem Auge, daß sich sogar Metaphysik von jeher durch sie hat täuschen lassen, so kann man doch seine Folgen dadurch verhüten, daß man den Grund davon aufdeckt,

wel-

welches eben ein Hauptverdienst der kritischen Philoso-phie war, die sich deswegen in der ganzen transcenden-talen Dialectik, als einer Wissenschaft des Scheins, damit beschäftiget. (S. II. B. S. 27. ff.

Scheingut.

Moral.

Was aus Irrthum dafür gehalten wird, daß es eine Sache ihrer Bestimmung näher bringe, oder ihre Vollkommenheit vermehre, heißt ein Scheingut. Dieser Irrthum rührt her von dem Einfluß der Sinnlichkeit auf das Begehrungsvermögen, durch welche der Verstand sich gleichsam bestechen läßt, das Urtheil zu fällen, daß alles dasjenige ein Objekt des Begehrens sey, was uns auf eine angenehme Art sinnlich afficirt, den Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften schmeichelt, unangesehen, ob es dauerhaft, unberaubbar, und in seinen Folgen jederzeit nützlich, und also ein Object des höhern Begehrungsvermögen sey. Es scheinet daher durch eine Art von Illusion oder Täuschung nur ein Gut zu seyn, ist es aber in der That nicht. Dergleichen Scheingüter sind unserm Begehrungsvermögen zum Theil nicht aber durchaus, nur auf eine Zeit lang, aber nicht immer gemäß, und wir können dabey nicht sicher seyn, ob es nicht solche Folgen nach sich ziehe, wodurch unserm Wollen eben so sehr zu wider gehandelt wird, als die Uebereinstimmung, welche die Sache vorher mit unserm Willen hatte, austrägt. Wenn daher der Verstand dergleichen Scheingüter für wahre Güter wählt, so giebt er nicht Acht auf die ganze Summe der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Wahrheit oder der Unwahrheit des Uebereinkommens mit unserm Willen, indem ihn der Schein

der Sinnlichkeit, gleichsam das Auge blendet. Daher kann etwas eine Zeit lang unangenehme Empfindungen, Beschwerlichkeiten und Schmerz verursachen, und also ein scheinbares Uebel seyn, ohne daß es darum aufhört ein wahres Gut zu seyn.

Scheintugend.

Moral.

Wenn der Mensch solche äußerliche Handlungen durch seine natürlichen Kräfte hervorbringt, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmen; so giebt er sich das Ansehn, als wenn Tugend in ihm vorhanden wäre. Fehlt aber dabey der reine gute Wille, bringt er nicht auch die Gesinnung mit, solche Handlungen deswegen zu thun, weil es das Sittengesetz fordert, so sind es nur Scheintugenden. Ob nun gleich dergleichen Handlungen dem Menschen keinen wahren innern Werth geben, so verdienen sie doch auch nicht gleich glänzende Laster genannt zu werden; denn sie haben doch wenigstens Legalität und gewähren dem Subjecte Unabhängigkeit von dem äußerlichen bürgerlichen Gesetze, welches untersagt Unrecht zu thun, unangesehen, aus welchen Gesinnungen und Bewegursachen der Mensch das Böse unterlasse *).

Schenkung.

Nat. Recht.

Die würkliche unentgeldliche Ueberlassung einer Sache an einen andern, heißt die Schenkung (Donatio) und der Vertrag, in welchem sich Jemand verbindlich macht

*) S. Eberhards Apologie des Sokrates.

macht dem Andern sein völliges Eigenthumsrecht an seiner Sache umsonst zu übertragen, heißt der Schenkungsvertrag (Pactum de donando). Der Beschenkte heißt der Donatar, und der Schenker der Donans. Ein solcher Vertrag kann mit oder ohne Bedingung, so, daß der Donatar entweder gleich zum Gebrauch oder Genuß der Sache kommt, oder so, daß er erst nach einiger Zeit den Genuß der Sache erhält. Daraus verstehet sich von selbst, was eine Schenkung unter Lebenden und eine Schenkung auf den Todesfall sey, und was jede vor einen Effekt hervorbringt.

Scherz.

Anthropologie.

Es scheinet, daß man den Scherz nicht anders als durch den Zweck erklären könne, wozu er selbst ein Mittel ist. Man pflegt ihm den Ernste entgegen zu setzen. Es thut etwas im Ernste gesprochen, eine ganz andere und oft ganz entgegengesetzte Würkung, als wenn das Nämliche nur im Scherz gesagt wird. Die Absicht des Scherzens ist, Heiterkeit und Fröhlichkeit zu erwecken, oder wenigstens das Gemüth dazu zu stimmen. Wenn ein alter Mann verliebt thut, als wenn, mit Anakreon zu reden, sein Herz das Nest der Amorinen sey, so wird er zur Lustigkeit reizen, wenn wir merken, daß er scherzt; meint ers aber im Ernst, so erscheint er als ein Geck. Wir werden also nicht irren, wenn wir sagen, der Scherz ist die Würkung eines aufgeweckten Gemüths vermittelst naiver, lustiger oder witziger Einfälle, Heiterkeit und Fröhlichkeit zu erwecken. Nicht selten bedient er sich auch gewisser Handlungen, womit er entweder seine Gedanken ohne Worte begleitet, wie die

die Pantomime; wobey wir andern seine Handlungen gleichsam mit solchen Gedanken versehen müssen, die der Zusammenhang dieser Handlung mit dem Ganzen erheischet; oder er begleitet die Gedanken zugleich mit angemessenen Handlungen des Körpers. Bey dem einen kann oft Etwas sehr scherzhaft seyn, welches von einem andern gesagt, nichts weniger als scherzhaft ist; weil er es nicht so sagen kann als jener; man sagt: es kleidet ihm nicht. Es giebt freilich wohl auch einen nicht beabsichtigten Scherz, wobey die Person, die da spricht oder handelt, die fröhliche Stimmung nicht bezweckt; so belustigen uns oft Einfälle der Kinder im Ernste gesagt; aber in dieser Bedeutung pflegt man auch nicht zu sagen, daß das Kind scherze; das Belustigende rührt vielmehr von uns selbst her, die wir den Contrast oder das Belachenswerthe in die Reden oder Handlungen desselben hinein legen. Der Scherz beabsichtiget also die Fröhlichkeit. Es setzt aber derselbe jederzeit ein aufgewecktes Gemüth voraus, gleichsam als einen fruchtbaren Boden, in welchem zur Lustigkeit taugliche Gedanken und Einfälle aufkommen können. Dadurch wird das Natürliche erhalten, welches beim Scherz so sehr gefällt. Alle Steifigkeit, gezwungenes und affectirtes Wesen vernichtet mit einemmale alle Würkung. Man sieht, daß das Subject nicht sowohl unsere Fröhlichkeit, ohne Eigennutz, sondern vielmehr seine selbst eigene Bewunderung oder die Bewunderung seiner Einfälle beabsichtiget. Wenn aber der Scherz der Ausbruch des aufgeweckten Gemüths allein ist, wodurch sich der Andere uns hingiebt, so geschieht es durch eine Art von Assimilation oder Seelenmischung, daß der Zustand unseres Gemüths, dem seinigen ähnlich wird; wir vergessen den Ernst und unsere Einbildungskraft spielt mit der seinigen fort. Auf gleiche Art verfehlt der Scherz seine Würkung, wenn er nicht dem

Stande

Stande und der Würde des Scherzenden, oder der Gesellschaft, in der man sich befindet, oder dem Orte, wo er getrieben wird, angemessen ist. Unschuldiger Scherz, d. i. ein solcher, welcher in keiner Hinsicht der Sittlichkeit Abbruch thut, ist zwar jedem Menschen erlaubt; aber der Stand und die Würde des Amtes, so ein Mensch begleitet, untersagt ihm oft, um nicht anstößig zu werden, sich dergleichen nicht zu erlauben, die sich ein Anderer erlauben kann. Und eben so wenig gegen Jedermann. An Orten, wo es Pflicht ist ernsthaft zu seyn, würde es sehr unsittlich, und sogar lasterhaft seyn zu scherzen.

Ein Mensch, welcher mit seiner eigenen Person Scherz treibt, sich selbst auf eine lustige Art der Gesellschaft preis giebt, heißt ein Lustigmacher, und einer, welcher sich ernsthaft stellt, um durch scheinbaren oder verstellten Ernst scherzhaft zu seyn, ist ein durchtriebener Schalk.

Aber es kommt auch sehr vieles darauf an, wenn der Scherz seine Würkung thun soll, ob der Zustand der Seele, die Stimmung des Gemüths in der derselbe uns antrifft, uns Empfänglichkeit dafür gestattet; ja sogar auf den Geschmack der Personen, auf die er würken soll. So ist kein Scherz in dem Zustande der Andacht, in Todesbetrachtungen, in tiefer Traurigkeit u. s. w. willkommen; die Gemüthsstimmungen sind hier viel zu wichtig für unsere innern Angelegenheiten, viel zu ernsthaft, als daß sie uns für den Augenblick Empfänglichkeit für scherzhafte Gefühle verstatten könnten. Und so erfordert ein noch ganz roher und uncultivierter Geschmack roher Menschen eine ganze andere Art des Scherzes, als die Zärtlichkeit des bessern Geschmacks der feinern Welt. Während die einen ihre ganze Seele

der Frohlichkeit öffnen, werden die andern über lange Weile klagen.

Der Scherz heißt plump und bäurisch, wenn er die guten Sitten und feine Lebensart beleidigt; das Gegentheil ist anständiger Scherz; unschuldig und erlaubt, wenn er mit den sittlichen Gesetzen bestehen kann, sonst unerlaubt *).

Das Lächerliche scheint vom Scherz nicht wesentlich unterschieden zu seyn; aber es kommt auf die Absicht an, dessen, der es an den Tag legt. Entweder will er sich und andere nur belustigen oder eine angenehme Stunde machen; oder man scherzt in der Absicht Thorheiten zu verspotten, oder man vereiniget beide Absichten mit einander.

Das blos lustige Scherzen, wenn es mit guter Art geschieht, ist eine Sache, deren Werth die verständigsten Männer alter und neuer Zeiten eingesehen haben **). Und in der That ist die Munterkeit des Gemüths eine gute Gabe des Himmels. Sie gewährt Erhohlung des Geistes nach Vollendung ernsthafter und pflichtmäßiger Geschäfte, sie macht, daß wir uns besser aus allen Verdrießlichkeiten und Schwierigkeiten des Lebens ziehen, als ein ernsthafter oder gar verdrüßlicher Mensch. Ein anständiger Scherz bringt oft eine grö-

*) Cicero De Off. L. 1. Ludo autem et ioco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus caeteris, tum, cum grauibus seriisque rebus satis fecerimus.

**) Ebend. B. 1. Duplex omnino est iocandi genus; illiberale, petulans, flagitiosum, obscoenum; alternm elegans, urbanum, ingeniosum, facetum.

größere Würkung hervor, als ernsthafte Vorstellungen. Ein lustiger Mensch wird selten ganz böse, und es giebt unstreitig mehr ernsthafte, als lustige Bösewichte.

Die vorzüglichste Eigenschaft des guten Scherzes ist wohl der feine Witz, welchen Cicero das Salz nennt. Sulzer hat dieses so erklärt. Je weniger in die Augen fallend, je subtiler die Mittel sind, wodurch das Lustige an den Tag kommt; je verborgener es Menschen von Menschen von wenig Scharfsinn und von gröbern Gefühl ist, jemehr Salz hat der Scherz. Sucht man das Lustige oder Lächerliche einer Sache durch eine Wendung oder Vergleichung hervor zu bringen, deren Ungrund durch geringes Nachdenken entdeckt wird, so wird der Scherz frostig; braucht man dazu Begriffe und Bilder die plump, grob, sinnlich sind und auch dem unwitzigsten Menschen von blos körperlichem Gefühle einfallen, so wird er grob. Beruht er auf Subtilitäten, auf blos künstlichen von keinem natürlichen Grunde unterstützten Aehnlichkeiten u. s. w. so wird er gezwungen und abgeschmackt.

Schimpfreden.

Nat. Recht.

Schimpfreden sind Worte, die man in der Absicht von Andern gebraucht, um seine Schande dadurch zu bezeichnen, und ihn der Verachtung preiß zu geben. Sie sind Verletzungen, wenn sie dem Andern Güter zu rauben zum Zweck haben, und der Andere kann den Beleidiger zum Widerruf zwingen. Hat der Andere die Schande nicht verdient, so ist es Verläumdung. Ich kann zwar, im Naturstande, von einem andern nicht fordern, daß er mich äußerlich ehre, auch nicht einmal

dazu,

dazu, daß er meine sittlichen Vollkommenheiten anerkenne; weil ein jeder über meinen Werth oder Unwerth frey muß urtheilen können. Dadurch entzieht er mir noch nichts von meinen würklichen Gütern, und giebt mir also noch kein Zwangsrecht gegen sich in die Hand. Aber, wenn seine Schimpfreden oder Verläumdungen dahin gehen, mich um diejenigen Güter zu bringen, die ich in meiner moralischen Würksamkeit von Nöthen habe, so thut er einen unverdienten Angriff auf dieselben, von welchem ich ihn mit Gewalt zurück halten kann.

Schluß.

Logik.

Durch alle Verstandskräfte sind nicht mehr als drey Würkungen möglich und alle übrigen entstehen aus der mehrmaligen Setzung und Verbindung derselben. Das sind 1. Begriffe, d. i. diejenige Würkung des Verstandes, durch die wir uns gewisse Objecte vorstellen, und zwar in wie fern wir noch nicht die Betrachtung ihres Verhältnisses zum Zweck haben, sondern sie nur denken. 2. Sätze oder Urtheile, d. i. diejenige Würkung des Verstandes, da man auf das Verhältniß zweier Begriffe reflectirt, und zum Zweck hat, sich dasselbe zu denken. 3. Schlüsse, d. i. diejenige Würkung des Verstandes, da man auf das Verhältniß etlicher Sätze, welche vermittelst ihrer Begriffe verknüpft sind, Achtung giebt, und sich bewußt wird, daß man bey Setzung der vorausgesetzten auch einen andern Satz, welcher die Conclusion genannt wird, zu geben müsse.

Schließen heißt daher nichts anders, als aus einem Urtheile, ein anderes Urtheil folgern, dessen

Grund

Grund als in dem erstern Urtheile enthalten gedacht wird, und die Folgerung eines solchen Urtheils aus einem andern heißt überhaupt ein Schluß. Es muß aber das Urtheil, woraus ein anderes gefolgert werden soll, jederzeit ein allgemeines Urtheil seyn. Denn es wird dasselbe gedacht als der Grund von dem Fürwahrhalten des daraus gefolgerten Urtheils. Nun ist aber ein Grund allemal eine allgemeine Vorstellung, weil er seine Folge nothwendig und allezeit bestimmen muß. Mithin kann das Urtheil auf keine andere Art ein Grund seyn, als in wie fern in ihm etwas allgemeines gedacht wird. Ein jeder Schluß muß daher ein allgemeines Urtheil oder allgemeinen Satz enthalten, woraus ein anderer, als seine Folge erkannt werden kann.

Es werden die Schlüsse eingetheilt in unmittelbare und mittelbare. Wenn aus einem Urtheile oder Satze ohne Dazwischenkunft eines andern, sogleich die Folge erkannt wird, so heißt ein solcher Schluß eine unmittelbare Folge (Consequentia immediata); sind aber außer demselben noch andere Zwischensätze erforderlich, um eine Erkenntniß daraus zu folgern, so ist es ein mittelbarer Schluß. Ferner sind die Schlüsse entweder kategorische, oder hypothetische, oder disjunctive.

Man hat fünferley Arten der unmittelbaren Schlüsse 1. in gleichbedeutenden Sätzen; wenn nämlich erwiesen ist, daß zwey Sätze gleichbedeutend sind, so kan man von dem einen auf den andern schließen. Ist diese Gleichgültigkeit unmittelbar, so ist die Regel weiter von keiner Wichtigkeit und es verstehet sich ein solcher Schluß von selbst. Ist aber dieselbe mittelbar, so schließt man durch die Substitution gleichgültiger

Zei-

Zeichen (per substitutionem signorum aequipollentium) und dieses Verfahren ist von gutem Nutzen. Z. B. Man lege den Satz zum Grunde: Ich denke; so folgt, also unterscheide ich entweder das Object meines Denkens von mir und von andern Dingen; oder nicht. Im letzten Falle weis ich nicht, was ich denke; nichts denken, und nicht denken sind eins. Im ersten Falle, weiß ich nicht nur, daß ich denke, sondern bin mir auch bewust, dessen, was ich denke. Folglich gehört zu jedwedem Denken Wahrnehmung mit Bewustseyn.

2. In widersprechenden Sätzen. 3. In entgegengesetzten Sätzen. Wenn in diesem der eine wahr ist, so kann man auf die Falschheit des andern schließen; aber nicht umgekehrt, weil sie auch beide falsch seyn können. 4. In allgemeinen Sätzen; was überhaupt wahr ist und von dem Geschlechte gilt, das ist auch in besondern Fällen wahr und kann von alle dem gesagt werden, was zu dem Geschlechte gehört. In solchen Schlüssen ist es eigentlich nur eine Anwendung besonderer Fälle unter allgemeinen Sätzen. Und in wie fern der besondere Satz in jenem enthalten ist, in so fern wird er aus demselben erwiesen, weil er in so weit einerley ist. Demnach gehen alle solche Schlüsse vom Allgemeinen aufs Untergeordnete. 5. In umgekehrten Sätzen S. 1. B. S. 740.) Dieses sind die nützlichsten Arten der unmittelbaren Schlüsse. Alle Regeln, die in den Vernunftlehren weitläuftig hiervon gegeben werden, beziehen sich auf den Satz der Einstimmung und des Widerspruchs. Mehreres von den unmittelbaren Schlüssen findet man in jeder guten Logik.

Ein mittelbarer Schluß ist ein Urtheil aus zwey andern Urtheilen, welche die Gründe dieser Erkenntniß enthalten. Diese Urtheile aber, woraus ein drittes her-

geleitet werden soll, müssen verknüpfte Urtheile seyn, d. i. solche, in welchen ein Begriff zweimal vorkömmt, in Hinsicht dessen sie mit einander in Verknüpfung stehen, welches die Prämissen oder die Materie des Schlusses sind, in deren Hinsicht das dritte Urtheil, so aus ihnen hergeleitet wird, die Conclusion genannt wird. Die Art und Weise oder die Regel, nach welcher durch eine richtige Consequenz die Conclusion aus den Prämissen gefolgert wird, heißt die Form des Schlusses. Ein solcher wird gewöhnlich ein ordentlicher Vernunftschluß, Syllogismus genannt.

Enthält ein Schluß mehrere Schlüsse, so ist er ein zusammengesetzter, sonst ein einfacher Schluß.

In einem kategorischen Vernunftschlusse, kann man aus den bloßen Begriffen des Subjects und Prädicats in der Conclusion, die Wahrheit ihrer Verbindung oder Trennung allein nicht erkennen. Dieses muß aus einem dritten Begriffe eingesehen werden. Dieser dritte Begriff muß ein Merkmal des Subjects seyn, das von dem gegebenen Prädicate des Subjects noch verschieden ist, und wird der Mittelbegriff (terminus medius) genannt, eben, weil durch ihn das richtige Verhältniß der beiden andern erkannt werden soll. Daher gehören zur Möglichkeit eines kategorischen Vernunftschlusses drey Hauptbegriffe (termini) 1. Das Subject, das mit einem Prädicate zu einem Urtheile verbunden werden soll, oder der Unterbegriff (terminus minor). 2. Das Prädicat, dessen Begriff der Oberbegriff, (terminus major) genannt wird, und 3. ein Merkmal des Subjects, dessen Begriff der Mittelbegriff (terminus medius) ist. Der Satz in welchem der Oberbegriff (terminus major) vorkommt, heißt der Obersatz (Propositio major). Der Satz, in welchem der Unterbegriff (terminus minor) vorkommt, heißt der

Unter-

Untersatz (Propositio minor) und der dritte, in welchem der Unterbegriff mit dem Oberbegriffe verbunden wird, die Conclusion. Daraus erhellet, daß in einem ordentlichen Schlusse nicht mehr als drey Hauptbegriffe (termini) enthalten seyn können.

Um die Wahrheit aller kategorischen Schlüsse beurtheilen zu können, hat man aus der Entstehungsart derselben eine allgemeine Schlußregel hergeleitet. Dieselbe ist von den Logikern nur mit andern Worten verschiedentlich ausgedrückt worden; der Sache nach kommen alle auf eins hinaus. Nämlich: Zwey Begriffe (der terminus minor und major) die in den Prämissen mit einem dritten (dem termino medio) verbunden sind, die können und müssen in der Conclusion eben so mit einander verbunden werden, wie sie in den Prämissen verbunden waren. Diese Regel dient außer dem, daß man einen gegebenen Schluß, ohne sich auf die vielen Partikularregeln der Alten einzulassen, darnach prüfen kann, noch dazu, um zu beurtheilen, wie die Conclusion eingerichtet werden müsse; ob sie allgemein, partikulär, affirmativ oder negativ auszudrucken sey. Man sehe nur nach, wie in den Prämissen der Ober- und Unterbegriff mit dem Mittelbegriffe verknüpft waren; waren sie allgemein bejahend oder verneinend mit demselben verbunden, so muß auch die Conclusion allgemein bejahend oder verneinend ausgedruckt werden, und eben so wenn sie particulär verbunden waren.

Reimarus drückte die Regel so aus: Alle Schlüsse sind richtig, wo sich die Einstimmung oder der Widerstreit zweyer Begriffe in einem dritten, vermittelst richtiger Vordersätze, deutlich zeigt. Und die Alten brauchten dazu ihr sogenanntes Dictum de Omni de

Nullo. Was in der Gattung oder Art enthalten ist oder ihr widerspricht, das kömmt auch zu oder widerspricht allen, die unter der Gattung oder Art enthalten sind.

Dieses vorausgesetzt, kann man einen Schluß nun auch so erklären: er ist die Erkenntniß der Wahrheit eines Urtheils durch die Subsumtion der Bedingung desselben unter eine allgemeine Regel. Daher kann man alle Regeln der Schlüsse, unter folgende allgemeine bringen: Was von dem Merkmale einer Vorstellung allgemein gilt, gilt von der Vorstellung selbst; oder was mit dem Merkmale einer Vorstellung allgemein übereinstimmt, stimmt mit der Vorstellung selbst überein, und was dem Merkmale einer Vorstellung allgemein widerspricht, widerspricht der Sache selbst.

Aus jeder dieser allgemeinen Regeln, lassen sich nun die besondern Regeln in kategorischen Schlüssen leicht herleiten; daß in jedem kategorischen Schlusse der Obersatz allgemein, und der Untersatz bejahend seyn müsse, daß aus blos partikulären und blos negativen Sätzen nichts folge, daß der Mittelbegriff nicht zweimal particulär stehen und seine Bedeutung nicht verändern dürfe, ingleichen daß die Begriffe in der Conclusion unverändert, wie in den Prämissen, stehen müssen.

Wenn in zweien verknüpften Sätzen nicht mehr als drey Begriffe vorkommen, weil einer derselben, nämlich der Mittelbegriff zweimal vorkömmt, jeder Satz aber nur zwey Stellen hat, nämlich die vom Subject, und die vom Prädicate, so kann der Mittelbegriff auch nur auf vierfache Art seine Stelle in den Prämissen verändern. Durch diese besondere bestimmte Stel-

Stellung des Mittelbegriffs entstehen eben so viel besondere syllogistische Figuren.

Es sey der Terminus major = M, der Terminus minor = m und der Terminus medius = μ so sind die Schemate der vier Figuren folgende:

Fig. I.	Fig. II.	Fig. III.	Fig. IV.
μ — M.	M — μ.	μ — M.	M — μ.
m — μ.	m — μ.	μ — m.	μ — m.

Diese vier Arten zu schließen, hat man die vier syllogistischen Figuren genannt. Und die besondern Regeln derselben, ließen sich wohl schon durch die allgemeine Schlußregel aller ordentlichen Schlüsse, ohne sie besonders auszudrücken, erkennen; allein, wegen der schulgerechten Methode, die besonders im Disputiren mit Nutzen beibehalten werden sollte, thut man besser, man bemerkt jede besonders.

1. In der ersten Figur muß der Obersatz allgemein und der Untersatz bejahend seyn. 2. In der zweiten Figur muß eine Prämisse nebst der Conclusion negativ seyn. 3. In der dritten muß die Conclusion particulär und 4 in der vierten darf die Conclusion nicht allgemein bejahend und der Untersatz muß allgemein seyn.

Die Schlüsse der ersten Figur beruhen ganz darauf: daß von dem Subjecte eines bejahenden Satzes alles könne gesagt werden, was man von seinem Prädicate weiß. Man drückt es auch so aus: was von der Gattung gilt, gilt auch von jeder Art derselben.

Hingegen ist in der zweiten und dritten Figur von Arten und Gattungen keine Rede. Die zweite Figur läugnet die Subjecte von einander, weil sie in den Eigenschaften verschieden sind, und jeder Unterschied der Eigenschaften ist hierzu hinlänglich. Man braucht diese Figur demnach vornehmlich, wo zwey Sachen nicht

nicht sollen verwechselt oder confundirt werden; sie führt auf den Unterschied der Dinge, und sucht die Confusion der Begriffe aufzuheben. Man wird auch finden, daß wir sie in diesen Fällen immer brauchen.

Die dritte Figur giebt Beyspiele und Ausnahmen an von Sätzen, die allgemein scheinen,

Die vierte Figur wird gebraucht zur Erfindung und Ausschließung der Arten einer Gattung.

Diesen Unterschied setzt Lambert (Neues Organon. Hauptst. IV.) sehr gut noch folgendermaßen auseinander, indem er für jede Figur ein besonderes Dictum oder Regel bestimmt.

1. Für die erste Figur. Dictum de omni et nullo. Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

2. Für die zweyte Figur. Dictum de diverso. Dinge, die verschieden sind, kommen einander nicht zu.

3. Für die dritte Figur. Dictum de exemplo. Wenn man Dinge A findet, die B sind, so giebt es A die B sind.

4. Für die vierte Figur. Dictum de reciproco. 1) Wenn kein M B ist, so ist auch kein B dieses oder jenes M. 2) Wenn C dieses oder jenes B ist, oder nicht ist, so giebt es B die C sind, oder nicht sind.

Aus diesen Sätzen, deren jeder für sich offenbar ist, und deren Wahrheit blos auf dem Verstande der Worte beruht, läßt sich die Zulässigkeit der Schlußarten jeder Figur besonders beweisen. Denn in der zweyten Figur sind die Prädikate M und nicht M, folglich die Subjecte verschieden. In der dritten Figur ist das Subject beyder Prämissen ein Beyspiel, welches die

Eigen-

Eigenschaften A und B, oder A und nicht B, oder B und nicht A, oder nicht B und nicht A aufweiset. In der vierten Figur reciprocirt man, weil das Prädicat des Untersatzes zum Subject, und das Subject des Obersatzes zum Prädicat des Schlußsatzes gemacht wird; und der letzte Satz giebt an, wie es geschehen könne.

In allen diesen Schlüssen können nicht mehr als drey Hauptbegriffe (terminos) vorkommen, voraus gesetzt, daß nicht in der Form gefehlt worden ist. Sobald aber einer der Hauptbegriffe, besonders der Mittelbegriff, in verschiedener Bedeutung genommen wird, welches von den Logikern diversa suppositio medii termini pflegt genannt zu werden, so entstehen vier Termini; weil alsdann der Mittelbegriff zweymal muß gezählt werden, nach seiner veränderten Bedeutung. Man hat sodann nicht Einen dritten Begriff, mit welchem zwey andere könnten verknüpft werden, sondern mehrere, das heißt eigentlich gar keinen Mittelbegriff, und ein solcher Schluß ist sodann ein Trugschluß oder Sophisma.

Es hat zwar Rüdiger auch einen Syllogismum von vier Hauptbegriffen angenommen, in welchem folglich nicht blos zwey Prämissen, sondern drey und mit der Conclusion, vier Sätze herauskommen müssen; wenn man nemlich theils aus dem Subjecte der Grundproposition, theils aus dem Prädikate derselben eine neue Idee entwickelte, und nach den Grundsätzen der Affirmation und Negation, der Universalität und Particularität mit den übrigen Hauptbegriffen des Schlusses dieselben verknüpfte. Z. B. es wäre die Grundproposition diese: Im Affect urtheilt der Mensch schlecht. Man entwickelte aus dem Subject die neue Idee: ein Wollüstiger, und aus dem Prädicate, die Idee:

übel

übel schließen, so entstünde folgender richtige Schluß mit vier Hauptbegriffen:

Im Affect urtheilt der Mensch schlecht.
Ein Wollüstiger ist im Affect.
Wer schlecht urtheilt, der schließt auch schlecht.
Also schließt ein Wollüstiger schlecht.*)

Allein, es ist dieses weiter nichts als ein zusammengesetzter Schluß, oder zwey Schlüsse in einen zusammen gezogen. Er hat deswegen auch keine Nachfolger gefunden.

Jede dieser vier syllogistischen Figuren läßt nun wiederum vier besondere Arten zu schließen zu, welche man Modos figurarum syllogisticarum genannt hat. In den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik werden sie mit Recht übergangen, oder nur kürzlich berührt. Hier aber glaube ich, ist es der Ort, wo man diese alte Gelehrsamkeit vollständig sucht, und wenn es auch weiter um nichts zu thun wäre, als zu wissen, wie weit die Spitzfindigkeit der Alten hierinne gegangen ist, man denke übrigens von ihrem Nutzen was man wolle. Mir ist diese Lehre wenigstens von der Seite merkwürdig vorgekommen, daß darinne eine allgemeine Zeichenschrift (Pasigraphie) liegt, wie etwa in der Algeber, oder in den Noten der Tonkunst, welche der Teutsche, wie der Britte und Franzoß lesen kann.

Wir haben nemlich bisher bey der Verzeichnung der vier syllogistischen Figuren durch die Stelle, welche der Mittelbegriff in den Vordersätzen einnimmt, nur überhaupt von Sätzen gesprochen. Diese Sätze sind nun aber entweder allgemein oder partikulär, beja=

*) Ridiger de S. V. et F. L. II. C. VII. p. 342.

bejahend oder verneinend. Es kann nun überhaupt betrachtet, in jeder Figur sowohl der Obersatz als der Untersatz eine von diesen vier Arten von Sätzen seyn. Jede Art, die man für den Obersatz nimmt, läßt jede von den vier Arten für den Untersatz zu. Daher haben wir für jede Figur 16 Fälle.

Um diese Combination vorzustellen, hat man für jede Art Sätze einen der vier Vocale, A, E, I, O, genommen und einen

allgem. bejah. mit A (asserit A
allgem. vernein. m. E (negat E } sed universalit. ambo)
besond. bejah. mit I (asserit I
besond. vernein. m. O (negat O } sed particulariter)

bezeichnet. Auf diese Art finden sich, zwey und zwey Sätze combinirt, folgende Fälle, für jede der vier Figuren.

AA	EA	IA	OA
AE	EE	IE	OE
AI	EI	II	OI
AO	EO	IO	OO

Auf diese Art sind alle mögliche Fälle für zwey Sätze, die ein gemeinsames Glied haben in Ansehung ihrer äußerlichen Form vollständig bestimmt und vorgezählt.

Um sich diese Schlußarten (Modos) leichter vorstellen zu können, hat man die Vocalen, A, E, I, O mit Einmengung gewisser Consonanten zu Wörtern gemacht, welche durch die Vocalen die Beschaffenheit der Vordersätze und des Schlusses anzeigen, und zugleich als Namen der Schlüsse angesehen werden können. Es sind folgende:

1. Figur. bArbArA, cElArEnt, dArII, fErIO.

2. Figur.

2. Figur. cEsArE, cAmEstrEs, fEstInO, bArOccO.

3. Figur. dArAptI, fElAptOn, dIsAmIs, dAtIsI, bOcArdO, fErIsOn.

4. Figur. bArAlIp, cAlEntEs, dIbAtIs, fEsApO, frEsIsOn.

Soll nemlich z. B. in Barbara geschlossen werden, so darf man nur das Wort anschauen; in demselben kommen die drey Vocalen A A A vor. Nach dem obigen bedeutet aber A einen allgemein bejahenden Satz. Folglich liegt in dem significanten Worte Barbara zugleich die Regel für diesen Modus, nemlich es müssen alle drey Sätze eines solchen Schlusses allgemein bejahende Sätze seyn. Z. B.

bAr. Alle mathematische Flächen sind ausgedehnt.
bA. Alle Triangel sind mathematische Flächen.
rA. Folglich sind alle Triangel ausgedehnt.

Dem zu Folge wird nun die Ordnung in allen vier Figuren folgende seyn müssen.

I. Figur.

Barbara: Alle M sind C.
Alle B sind M.
Alle B sind C.

Celarent: Kein M ist C.
Alle B sind M.
Kein B ist C.

Darii: Alle M sind C.
Etliche B sind M.
Etliche B sind C.

Ferio: Kein M ist C.
Etliche B sind M.
Etliche B sind nicht C.

II. Figur.

Cesare:	Kein C ist M.
	Alle B sind M.
	Kein B ist C.
Camestres:	Alle C sind M.
	Kein B ist M.
	Kein B ist C.
Festino:	Kein C ist M.
	Etliche B sind M.
	Etliche B sind nicht C.
Barocco:	Alle C sind M.
	Etliche B sind nicht M.
	Etliche B sind nicht C.

III. Figur.

Darapti:	Alle M sind C.
	Alle M sind B.
	Etliche B sind C.
Felapton:	Kein M ist C.
	Alle M sind B.
	Etliche B sind nicht C.
Disamis:	Etliche M sind C.
	Alle M sind B.
	Etliche B sind C.
Datisi:	Alle M sind C.
	Etliche M sind B.
	Etliche B sind C.
Bocardo:	Etliche M sind nicht C.
	Alle M sind B.
	Etliche B sind nicht C.
Ferison:	Kein M ist C.
	Etliche M sind B.
	Etliche B sind nicht C.

IV. Figur.

Baralip: Alle C sind M.
Alle M sind B.
Etliche B sind C.

Celantes: Alle C sind M.
Kein M ist B.
Kein B ist C.

Dibatis: Etliche C sind M.
Alle M sind B.
Etliche B sind C.

Fesapo: Kein C ist M.
Alle M sind B.
Etliche B sind nicht C.

Fresison: Kein C ist M.
Etliche M sind B.
Etliche B sind nicht C.

Wenn ein Schluß in der Materie und Form richtig ist, so ist er wahr. Der Materie nach ist er richtig, wenn die Vordersätze alle wahr sind; der Form nach, wenn er den Gesetzen zu schließen gemäß ist; unrichtig und falsch, wenn er denselben entgegen ist.

Es kann aber wohl seyn, daß beyde Vordersätze ganz falsch, die Form richtig und der Schlußsatz ganz wahr ist. Z. B. in Barbara:

Alle Triangel haben vier Seiten;
Alle Vierecke sind Triangel
Folglich alle Vierecke haben vier Seiten.

Oder es kann auch nur ein Satz falsch, die Form richtig, und der Schlußsatz wahr seyn. Z. B.

Alle Vierecke sind Figuren;
Alle Triangel sind Vierecke;
Folglich alle Triangel sind Figuren.

Man

Man muß daher mit solchen Vordersätzen nicht gleich die Schlußfolge verwerfen, es sey denn, daß dieser nothwendig Theil daran nehme. Dieses läßt sich nun in gewissen Fällen bestimmen, ohne daß man andere Gründe zu Hülfe nehme, als blos die Verwandlung der Vordersätze in wahre, in dem man nur die Worte, alle, etliche, keiner, gehörig verwandelt. Bleiben sodann diese umgeänderten Vordersätze noch in einer richtigen Schlußform, so läßt sich der Schluß ziehn, und es zeigt sich, ob und in wie fern er anders aussehe, als der, so aus den falschen Sätzen folgte. Läßt sich aber aus den umgeänderten kein Schluß ziehen, so sieht man auch, daß die Vordersätze nicht zureichen, etwas in Ansehung des Schlußsatzes auszumachen. Wie denn dieses überhaupt geschieht, so oft beyde unveränderten Vordersätze verneinend, oder beyde partikulär sind.

Da man es den Vordersätzen nicht ansehen kann, ob und in wie fern sie wahr oder falsch sind, sondern dieses aus andern Gründen allererst finden muß, so ist es öfters leichter, die Wahrheit des Schlußsatzes, als die von einem der Vordersätze zu prüfen. Ist der Schlußsatz ganz oder zum Theil falsch und die Form richtig, so fehlt es auch nothwendig an einem oder beyden Vordersätzen, weil, wenn diese durchaus wahr wären, auch nothwendig der Schlußsatz wahr seyn würde. Z. B.

Jede gerade Linie ist eine Figur;
Jeder Triangel ist eine gerade Linie;
Folglich: jeder Triangel ist eine Figur.

Der Schlußsatz ist wahr, der Ober- und Untersatz ganz falsch, folglich:

Keine gerade Linie ist eine Figur;
Jeder Triangel ist eine Figur;
Folglich: Kein Triangel ist eine gerade Linie.

Die-

Dieser Schlußsatz stößt den Untersatz des ersten Schlusses ganz um. Hätte man hingegen mit dem Schlußsatze den geänderten Untersatz beybehalten:

Kein Triangel ist eine gerade Linie;
Alle Triangel sind Figuren;

so würde daraus nichts gefolgt seyn, als der sehr unbestimmte Satz: daß etliche Figuren nicht gerade Linien sind, woraus man für den Obersatz des ersten Schlusses nichts würde gefunden haben. Wenn demnach in Barbara der Schlußsatz ganz wahr, der Untersatz ganz falsch ist, so läßt sich daraus für oder wider die Wahrheit des Obersatzes nichts schließen.

Daraus folgt: wenn ein Schluß in gehöriger Form, und beyde Vordersätze wahr sind, so muß der Schlußsatz auch nothwendig wahr seyn. Man sagt alsdann, derselbe sey durch einen Schluß bewiesen, gefunden oder herausgebracht worden.

Will man einen Schluß aus der zweyten, dritten, oder vierten Figur verwandeln in einen Schluß der ersten Figur, weil freylich die erste, die natürlichste, leichteste und am besten zu beurtheilen ist, welches Verfahren die Reduction genannt wird: so stelle man sich nur das Schema derjenigen Figur, die reducirt werden soll, deutlich vor, und vergleiche sie mit dem Schema der ersten, so wird sichs zeigen, welcher von den Vordersätzen und wie derselbe verändert werden müsse. Die allgemeine Regel ist diese: Man suche den Mittelbegriff, und mache ihn zum Subject einer allgemeinen Grundproposition, und kehre hernach die Sätze, wie man es nöthig findet, durch eine Conversion oder Contraposition um, oder verwechsele gar die Vordersätze, so lange, bis nach dem Schema der ersten Figur der Schluß da steht. Also

1. Einen

1. Einen Schluß der zweyten Figur in einen solchen der ersten Figur zu verwandeln. Man kehre den ersten Vordersatz allgemein um. Sollte es durch die reine Conversion nicht angehen, so darf er nur contraponirt werden. Wenn das letztere geschieht, so wird hernach der andere Vordersatz, wenn er zuvor verneinend gewesen, zufälliger Weise zu einem bejahenden unendlichen Satze. Z. B.

Kein Geist ist ausgedehnt;
Jeder Körper ist ausgedehnt;
Also ist kein Körper ein Geist.

Reducirt: Nichts, was ausgedehnt ist, ist ein Geist;
Jeder Körper ist ausgedehnt;
Also ist kein Körper ein Geist.

2. Ist der Schluß in der dritten Figur, so geschieht die Reduction in die erste dadurch, daß der Untersatz, wenn der Obersatz allgemein ist, umgekehrt wird; ist er aber nicht allgemein, so muß der Untersatz an die Stelle des Obersatzes gesetzt werden, und beyde übrige Propositionen müssen umgekehrt werden, es geschehe nun durch die reine Conversion, oder durch die particulare Contraposition. Z. B.

Ein jeder Körper hat eine Kraft der Trägheit;
Ein jeder Körper kann bewegt werden;
Also etwas, was bewegt werden kann, hat eine Kraft der Trägheit.

Reducirt: Jeder Körper hat eine Kraft der Trägheit;
Etwas, was bewegt werden kann, ist ein Körper;
Also u. s. w.

3. Ist der Schluß in der vierten Figur, so geschieht die Reduction durch die bloße Verwechselung der Vorversätze. Es dürfte alsdann zwar scheinen, als wenn die Grundproposition verneinend wäre, wenn aus einem negativ bestimmten Prädicate assumirt wird; allein es ist klar, daß sie nach dem Zweck des Denkenden eine zufälliger Weise bejahende unendliche Proposition ist. Z. B.

Ein Geist ist ein einfaches Ding;
Ein einfaches Ding kann nicht verwesen.
Also, etwas, was nicht verwesen kann, ist ein Geist.

Reducirt: Ein einfaches Ding kann nicht verwesen;
Ein Geist ist ein einfaches Ding;
Also kann ein Geist nicht verwesen.

Die bedingten oder hypothetischen Schlüsse sind solche, deren Grundproposition ein bedingter Satz ist. Derselbe vertritt hier die Stelle des Obersatzes. Man schließt sodann entweder von der Wahrheit des Ersten (Antecedentis) auf die Wahrheit des Letzten (Consequentis) aber nicht umgekehrt, welches der Modus ponens genannt wird; Oder von der Falschheit des Letztern (Consequentis) auf die Falschheit des Erstern (Antecedentis) aber nicht umgekehrt, welches modus tollens genannt wird. Bey der ersten Art kommt es darauf an, daß eine richtige Folge, d. i. ein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Antecedenz und Consequenz in der Fundamentalproposition vorhanden, und daß das Antecedenz wahr sey, weil man die Wahrheit des Letztern auf die Wahrheit des Erstern ankommen läßt. Um die Folge (Consequentia) darzuthun, muß gezeigt werden, daß das Antecedenz den zureichenden Grund von dem Consequenz in sich fasse. Z. B. in dem Satze: Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse,

müßte man, um die Richtigkeit der Folge darzuthun, den Satz beweisen: Die Gerechtigkeit Gottes ist der zureichende Grund von dem, daß Gott straft. Bey der andern Art muß ebenfalls die Folge richtig und überdies das Consequenz falsch seyn. Daher ist die allgemeine Regel dieser Schlußarten diese: Wenn der Vordersatz gesetzt wird, wird auch der Nachsatz gesetzt (modus ponens) wenn der Nachsatz nicht gesetzt wird, wird auch der Vordersatz nicht gesetzt (modus tollens).

Die disjunctiven Schlüsse sind solche, deren Grundproposition ein disjunctiver Satz ist. Da nun die Theilungsglieder desselben einander contradictorisch entgegen gesetzt seyn müssen, so muß das eine wahr seyn, wenn das andere falsch ist, und umgekehrt. Demnach sind die Folgerungen diese: 1. Eins ist, also ist das andere nicht (Modus ponens). 2. Das eine ist nicht, also ist das andere (Modus tollens). Nemlich die Fundamentalproposition besteht aus etlichen einander opponirten Prädikaten, deren Opposition aber dergestalt adäquat ist, daß irgend eines dem Subjecte nothwendig zukommen muß. Demnach sind eigentlich drey Modi der disjunctiven Schlüsse möglich. Denn nach der Regel, vermöge welcher ein Satz nicht zugleich wahr oder falsch seyn kann, schließet man, daß wenn ein Prädikat bejahet wird, alle übrigen opponirten zu verneinen sind. Und dieses ist der erste Modus der disjunctiven Schlüsse, von der Setzung des einen Gliedes auf Verneinung aller übrigen. Z. B. Zwey Linien sind entweder einander gleich, oder die eine ist größer als die andere, oder die andere ist größer als die erste. Nun sind diese oder jene zwey Linien einander gleich, folglich ist weder jene größer als diese, noch diese größer als jene. Nach der Regel aber, vermöge welcher ein Satz entweder wahr, oder falsch ist, und also einem Subjecte

unter allen einander opponirten Prädikaten irgend eins zukommen muß, entstehen die zwey übrigen Modi der disjunctiven Schlüsse. Man schließt von Verneinung eines Gliedes auf die Setzung eines unter den übrigen wenn deren mehrere sind. Z. B. Zwey gewisse Linien sind einander nicht gleich. Folglich ist entweder jene größer als diese, oder diese größer als jene. Nach dem dritten Modus aber schließt man von der Verneinung aller Glieder bis auf eins, auf die Setzung dieses einen, welches noch übrig ist. Z. B. Zwey Linien sind einander nicht gleich; es ist auch unmöglich, daß diese größer als jene ist; folglich ist jene größer als diese.

Es kommt bey diesen Schlüssen nur darauf an, daß die Disjunction in der Grundproposition völlig adäquat ist, und daß kein disjunctives Glied fehlt. Es ist freylich bald gesagt, daß man hier am besten thue, wenn man das entgegengesetzte Glied dem erstern geradezu durch nicht seyn opponire, wie bey einer Dichotomie; weil zwischen seyn und nicht seyn kein drittes gedacht werden könne und mithin die ganze Spähre erschöpft seyn müsse. Allein, wenn es die Sache erfordert, daß diejenigen Glieder, welche unter dem negativen Gliede ferner enthalten seyn mögen, auch aufzuzählen sind, so kommt man am Ende doch auf die Besorgniß, ob diese Aufzählung auch vollständig sey. Es gehört daher desto mehr Uebung des Verstandes und Kenntniß der Wissenschaften dazu um sich dieser Vollständigkeit zu versichern. Daher, obgleich die disjunctiven Schlüsse mit unter die allerwichtigsten gehören; so gehören sie doch auch unter diejenigen, bey denen die mehresten Paralogismen begangen werden.

Man kann die disjunctive Grundproposition entweder ausdrücklich angeben, oder sie verschweigen. Im letzten Falle ist dieses von einigen Enthymema der Disjunc-

junction genannt worden. Man kann nemlich in der zum Grunde liegenden Proposition einem Satze nur seinen contradictorischen Gegensatz entgegen setzen, und schließen, daß, wenn der eine wahr ist, der andere falsch sey, darzu auch nicht eben nöthig ist, daß im Satze eine Quantität angegeben seyn muß. Z. B. Die Welt ist endlich, folglich ist sie nicht unendlich. Da wird eigentlich aus dem verschwiegenen Satze geschlossen: die Welt ist entweder endlich, oder unendlich.

Die besondern Regeln dieser Schlüsse sind

1. Der Obersatz muß allgemein seyn; denn er enthält den Grund von allen übrigen.
2. Der Untersatz muß assertorisch seyn, und das Merkmal, welches als Grund gedacht wird, entweder setzen oder aufheben.
3. Die Conclusion setzt die Folge des Untersatzes, so wie sie im Obersatze bestimmt ist, apodictisch.

Die übrigen Arten der Schlüsse, besonders der zusammengesetzten, S. unter besondern Artikeln.

S c h e m a.

Crit. Philosophie.

Dem Worte nach bedeutet dieses Wort ein Bild von etwas. In der critischen Philosophie aber kommt es besonders in doppelter Bedeutung vor. 1. Bedeutet es die allgemeine Bestimmung einer Anschauung nach allgemeinen Begriffen. Ich habe in der Erfahrung gefunden, daß Anfängern es sehr schwer wurde, den Begriff, welchen die critische Philosophie mit diesem Worte verbindet, zu fassen. Wir wollen daher erst die Redensart zu erklären suchen, was das heiße: einer An-

schauung ihr Bild zu geben oder unter ihr Schema zu bringen.

Anschauungen, d. i. alles, was wir empfinden, sind noch keine Begriffe; wir schauen weiter nichts an, als einzelne Dinge. Die Thiere, mit welchen wir die Sinnlichkeit gemein haben, schauen die Dinge in der Sinnenwelt auch an; aber wir haben keinen Grund zu behaupten, daß sie Begriffe von denen Dingen hätten, welche ihre Anschauungen veranlassen. Wären wir ganz in ihrem Falle, und käme bey uns der Verstand unseren sinnlichen Anschauungen nicht zu Hülfe; so würden wir, auf die Frage: was ist das? bey unseren sinnlichen Anschauungen gar keine Antwort geben können, wir würden gar nicht sagen können, daß die angeschaute Sache dies oder jenes sey. Jetzt aber, wollen wir einem Menschen, der mit der Sprache bekannt ist, folgende einzelne Dinge anzuschauen geben: ein △ ein □ ein ▭ ein ▱ u. s. w. und wollen ihn fragen: Was sind dieses? Sagt er nun, es sind Figuren, so hat er diesen einzelnen Anschauungen ihr Bild gegeben oder sie unter ihr Schema gebracht. Figur an sich selbst kann nicht angeschauet werden. So bald man dieselbe construiren wollte, so würde zwar immer eine einzelne Figur zum Vorschein kommen, entweder ein △ oder □ u. s. w. aber nicht Figur im allgemeinen. Zur Erläuterung dienen hier alle Substantiva einer Sprache, Stein, Baum, Thier u. s. w. sie sind Schemate oder wie sie Kant nennet, Methoden unter welche die einzelnen Dinge, die unsere Anschauungen veranlassen gebracht und auf solche Weise von uns allererst gedacht werden. Da nun ein einzelnes Ding begreifen, so viel heißt, als die Klasse wissen, zu welcher dasselbe gehört, so wird die Redensart: „einer Anschauung ihr Bild verschaffen oder sie unter

ihr Schema bringen, nichts anders heißen, als diejenige Klasse bestimmen, unter welche dieselbe gehört. Denn diese Klassen der Dinge sind jederzeit allgemeine Begriffe. Und das sollte gesagt werden, wenn man unter dem Worte, Schema, versteht die allgemeine Bestimmung einer Anschauung nach allgemeinen Begriffen.

2. Transcendentales Schema eines reinen Verstandesbegriffs. Darunter wird verstanden die reine und allgemeine Versinnlichung eines Verstandesbegriffes, seine Beziehung auf Phänomene. Unter den reinen Verstandesbegriffen werden bekanntlich die Categorien verstanden. Diese haben an und für sich gar keine Bedeutung und sind ganz leer. Sollen sie Bedeutung bekommen, so müssen sie auf Phänomene oder Erscheinungen bezogen werden, z. B. der Stammbegriff, Caussalität, derselbe hat an und für sich weiter gar keinen Inhalt. So lange mir in der Erfahrung nichts gegeben wird, wobey ich kann sagen, hier ist Caussalität, oder etwas, das unter den Stammbegriff, Caussalität, subsumirt und worauf derselbe angewandt werden kann, so denke ich weiter nichts dabey, als die Dependenz des einen von dem andern. Ohnerachtet also die Stammbegriffe gar nicht in der Erfahrung angeschauet werden können, vermittelst der Sinne; so ist und muß doch in der Erfahrung etwas gegeben werden, worauf sie können bezogen und angewendet werden. Außer dem wäre durch sie, da sie bloße Formen sind, weiter gar keine Erkenntniß möglich.

Hier entstehet nun aber die erhebliche Frage: Wenn der Verstand von seinen Stammbegriffen, den Categorien, Gebrauch machen und dieselben auf Erscheinungen anwenden soll, wie ist dieses möglich? Die Categorien sind reine Begriffe des Verstandes a priori; die

Erscheinungen aber sind empirisch; dieses sind heterogene Dinge, wie mögen dergleichen auf einander bezogen oder das eine auf das andere angewandt werden? Die reinen Verstandesbegriffe enthalten blos die Form oder Methode, wornach ein gegebenes Mannigfaltiges verknüpft werden kann, aber nicht das Mannigfaltige des Objectes selbst, als welches die Materie hergiebt, und nur a posteriori gegeben werden kann. Die Form also ist a priori, geht der Erfahrung vorher und macht sie allererst möglich; die Materie, der Stoff, das Mannigfaltige, worauf sie bezogen werden soll, ist empirisch, a posteriori. Wie mag also unter solchen heterogenen Dingen immer eine Beziehung gestiftet werden können? Dies ist nun die schwierige Frage. Ein Beyspiel mag erst die Aufgabe deutlich machen; denn wenn man den Sinn der Aufgabe nicht völlig versteht, so kann man die Auflösung noch weniger verstehen. Z. B. Ich halte das Siegellack an die Flamme; das Siegellack schmelzt. Hier sagt man, die Flamme sey die Ursache von dem Schmelzen. Da wird also der Begriff der Caussalität in Anwendung gebracht. Dies hat weiter keine Schwierigkeit. Nun fragt sichs aber, da Caussalität ein reiner Stammbegriff a priori ist, die Flamme, das Siegellack und das Schmelzen, als das Mannigfaltige hingegen blos empirisch gegebene Materialien sind, wie ist hier die Subsumtion derselben unter den Stammbegriff der Caussalität möglich, da letzterer kein empirischer Begriff ist und nicht seyn kann? Wenn man wohl Acht giebt, so dachte man sich in dem angenommenen einzelnen Falle etwas, das vorausgieng, nemlich die Flamme, das Siegellack und die Annäherung des letzten an die erstere, dann etwas, was darauf folgte, nemlich das Schmelzen. — Hierinne aber liegt Zeitbestimmung; eins geht vor, das andere folgt nach. Die Zeit wird also die vermittelnde

Be-

Bestimmung seyn, durch welche der Uebergang von dem reinen Stammbegriff, wenn derselbe auf Erscheinungen bezogen werden soll, möglich gemacht wird. Da nun die Zeit die allgemeine Form aller sinnlichen Gegenstände ist, in welcher diese angeschaut werden müssen (S. Anschauung. I. B. S. 298. 299. ingl. den Art. Erfahrung. II. B. S. 194. ff. ingl. Raum und Zeit.) so ist hier ein Mannigfaltiges, nemlich die Form der Sinnlichkeit, die Zeit, a priori gegeben, das die wesentliche Form aller Materie enthält, in wie weit sie uns durch Empfindung gegeben werden kann. Es ist also die Zeitbestimmung einer Seits mit dem sinnlichen Mannigfaltigen der Erfahrung anderer Seits aber mit den Stammbegriffen a priori gleichsam verwandt, indem sie, als reine Anschauung gleichfalls a priori ist. Wir werden also vermittelst derselben jene Urbegriffe des Verstandes auf Erscheinungen beziehen, und, indem wir das Mannigfaltige der Zeit nach ihnen verknüpfen, Begriffe erzeugen können, welche reale Merkmale aller sinnlichen Gegenstände sind. Auf diese Art werden jene Urbegriffe versinnlischet, und eben dadurch auch enger gemacht. Vorher waren sie nur Merkmale alles Denkbaren überhaupt, bestimmt man sie aber durch die anschaulichen Merkmale der Zeit, so werden sie nun Merkmale sinnlicher Gegenstände, und diese können dadurch von übersinnlichen unterschieden werden. Und so werden die reinen Stammbegriffe des Verstandes in reine materiale d. i. solche Merkmale verwandelt werden, welche die Materie der Objecte ihrer anschaulichen Form nach bestimmen.

Die Handlung, welche ein Schema hervorbringt, ist eine Handlung der transcendentalen Einbildungskraft (S. den Art. Einbildungskraft. II. B. S. 115. 116.) und wird Schematismus genannt. Z. B. Wenn man die Categorie der Quantität durch die Zeit eine

bestimmt, so entsteht der Begriff der Zeitreihe und eine bestimmte Größe in der Zeit ist die Zahl, die eine Vorstellung ist, welche die successive Addition von Einem zu Einem befaßt. Die Qualität in der Zeit ist überhaupt das, was einer Empfindung entspricht. Die in der Zeit bestimmte Qualität, heißt Grad. Realität ist Seyn in der Zeit. Negation ist Nichtseyn in der Zeit, leere Zeit. Limitation ist Seyn in der Zeit durch Nichtseyn beschränkt u. s. w.

Schmeicheley.

Moral.

Das falsche Vorgeben innerer Achtung und Liebe gegen einen Andern in seiner Gegenwart, durch Reden, Worte und andere Zeichen, ist Schmeicheley. Dieselbe ist eine Verstellung der schlimmsten Art, indem sie gemeiniglich in dem Eigennutze ihren Grund hat, der dadurch Andere als Mittel zu seinen Absichten gebrauchen will. Der Schmeichler lobt und billiget alles, es mag gut oder böse seyn, wenn er nur dadurch die Gunst des Andern erhalten, seine Ungnade vermeiden, und überhaupt seine Absicht erreichen kann. Je niederträchtiger die Absicht ist, desto niederträchtiger ist der Schmeichler selbst. Ist die Schmeicheley so auffallend und übertrieben, daß es der Andere fühlen muß, daß es Schmeicheley und nicht Wahrheit ist, so fällt sie ins Grobe und wird beleidigend, weil ein solcher dem Andern einen hohen Grad von Unverschämtheit zu trauen muß, wenn er darüber nicht erröthen soll. Die natürliche Eigenliebe macht, daß die Menschen selten die hassen, die ihnen schmeicheln. Sie wünschen die Anhänglichkeit Anderer an ihre Person und verstehen ihre Schmeicheleyen als eben so viele Beweise davon. Wird die

die Schmeicheley durch einen gewissen Grad von Welt- und Menschenkenntniß unterstützt, so ist sie um so gefährlicher. Ein solcher wird nur diejenige Saite bey dem Andern berühren, die er am liebsten hört, und eben darum seine Absicht desto gewisser erreichen. Darum gehört viel Herrschaft über sich selbst dazu, seine Schmeichler zu entfernen, und sie zu beschämen. Ein Schmeichler ist daher nie ein rechtschaffener Mann, außer dem Falle einer Schmeicheley aus Noth, d. i. einer solchen, wodurch ein anderes großes Uebel kann abgewendet werden, z. B. wenn man einem Weltverwüster dadurch von einer tyrannischen That abhalten könnte, daß man ihm sagt: seine weltbekannte Gerechtigkeits- und Menschenliebe würde dies oder jenes nicht geschehen lassen. Da er dadurch Niemanden schadet und jedermann sieht, daß es Schmeicheley ist; so muß jeder dieselbe wegen ihres Zwecks billigen.

Die Schmeicheley, sagt Diogenes Cynicus, ist wie ein Grab, darauf der Name, Freundschaft, geschrieben steht.

Schmerz, geistiger.

Anthropologie.

Alle Bemühungen, die wahre Natur und Sachheit des Schmerzes zu erklären, sind umsonst. Es ist hier eine Tiefe, für welcher dem menschlichen Geiste schwindelt, wo er mit aller Genauigkeit der Beobachtung nicht auf den Grund sehen kann. Bey dem physikalischen körperlichen Schmerz müßten wir die Natur des thierischen Körpers, besonders der Nerven genau kennen, wir müßten genau bestimmen können, warum eine Trennung der festen Theile, besonders solcher, die mit Nerven und Muskeln versehen sind, den Schmerz erzeugen

gen müssen und worinne besonders die Natur der Empfindung bestehe, die den Schmerz begleitet. Bey dem geistigen Schmerz, verhält es sich eben so: Wir müssen nicht nur die Natur der unangenehmen innern Gefühle gänzlich auflösen, sondern es auch erklären können, warum einige Situtiaonen der Seele unangenehm sind, oder Unlust drohen. Da dieses aber Dinge sind, die sich unserer Beobachtung gänzlich entziehen, wenigstens nach den bisherigen Versuchen der Philosophen zu urtheilen, so muß man sich blos begnügen, die Entstehungsart des Schmerzes so gut als möglich angegeben zu haben.

Es läßt sich aber dieser Begriff nicht völlig aufklären, wenn man nicht seinen entgegengesetzten Begriff, von Vergnügen zugleich mit in Betrachtung nimmt. Wir werden daher hier nur so viel darüber sagen, als es die Absicht erfordert; das übrige, was über das Vergnügen zu sagen ist, nebst den Hypothesen eines Des Cartes, Locke, Wolf, Sultzer, du Bos, Meiners u. A. wird man unten im Artikel, Vergnügen, finden.

Besser wäre es, man hätte, dem Worte Vergnügen, nicht das Wort, Schmerz, sondern das Wort, Mißvergnügen entgegengesetzt, weil das Wort, Schmerz, eigentlich eine Modification des Gefühls anzeigt; unterdessen haben französische und englische Schriftsteller, sich dieses Wortes, statt Misvergnügen (deplaisir) bedient, und die Teutschen sind ihnen hierinne nachgefolgt.

Wir wollen den Begriff, der eigentlich den Beschluß und das Resultat dieser ganzen Meditation ausmachte, voranschicken; die Art und Weise, wie wir dazu gelangt sind, wird zugleich seine Rechtfertigung an

den Tag legen. Ich erinnere nur noch, daß man hierbey noch nicht auf die verschiedenen Stufen und Grade des Schmerzes, auch nicht auf die verschiedenen Arten, noch weniger auf das Schickliche oder Unschickliche in den verschiedenen Auftritten des Lebens zu sehen habe, sondern vielmehr sich denselben so allgemein denken müsse, daß sodann dieses alles aus demselben unter nähern Bestimmungen abgeleitet werden könne.

Es hat das Wort Schmerz immer eine ausschließende Beziehung auf empfindende und denkende Naturen, von leblosen Dingen pflegt man nicht zu sagen, daß sie vom Schmerz afficirt würden. Und da geht denn meine Behauptung dahin, daß ich sage: Schmerz ist das nagende unangenehme Empfindniß aus der Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Art unseres Seyns, die wir auf der Stelle zu ändern nicht vermögen. Das eigentliche Unerklärbare hierbey, ist das unangenehme Empfindniß, welches mehr gefühlt, als durch Worte, ohne in Tautologien zu gerathen, erklärt werden kann. Um diesen Begriff zu rechtfertigen, wollen wir seinem Ursprunge so weit nachforschen als möglich ist, und als es unser Zweck erfordert.

Und hier darf ich als einen axiomatischen Satz annehmen, daß jeder Mensch von Natur ein Verlangen trägt, sich in der bestmöglichen Art seines Seyns zu erhalten. Es wird ihm dieses Bedürfniß durch die Liebe zu sich selbst herbey geführt oder ist vielmehr in derselben enthalten. Dadurch bringt er die Dinge, mit denen er zu thun hat, unter die entgegengesetzten Klassen von Gut und Uebel. Alles was er als einen Beitrag zu der bestmöglichsten Art seines Seyns ansieht, nennt er ein Gut, alles hingegen, was derselben Abbruch thut oder zu thun scheinet, ist für ihn ein Uebel; wobey

wobey vor der Hand noch nichts darauf ankommt, ob er sich in seinem Urtheile irre, oder nicht, der Erfolg ist immer derselbe. Das erstere sieht er an als einen Beitrag zu seinem Ich; das andere, als eine Verringerung desselben. Empfindnisse (nicht Empfindung, Sensation) sind nun nichts anders, als die zurückgelassene Spur, oder Veränderung der Seele, wenn sie sich etwas als gut oder übel denkt, und sind im ersten Falle angenehm, im andern aber unangenehm oder verdrüßlich. Bezieht sich die Unzufriedenheit mit der Art seines Seyns auf seinen Körper und auf die Bedürfnisse desselben, so ist es körperlicher, bezieht sich dieselbe aber auf seine geistigen Bedürfnisse, so ist es geistiger Schmerz, oder auf beide zugleich, dann ist er gemischt. Eigentlich ist das Wort körperlich, hier unschicklich. Ich verstehe nicht darunter, Krankheit oder Verwundung; dieses sind nur die Veranlassung zu der unannehmen Empfindniß. Das Empfindniß selbst hat seinen Sitz in der Seele. Weil denn doch aber Gesundheit des Körpers ein Gegenstand des Verlangens und Ungesundheit, ein Gegenstand der Verabscheuung ist, so ist dasselbe doch nicht objectiv betrachtet von den übrigen geistigen Bedürfnissen, der Ehre, des Ansehens u. s. w. unterschieden, deren Abgang geistigen Schmerz veranlassen können. Vielleicht würde das Wort, materieller, sinnlicher Schmerz, die Sache besser ausdrücken. Kurz, ich verstehe unter körperlichem Schmerz, jene Art der Unzufriedenheit mit derjenigem Art unsers Seyns, welche herrührt von gewissen unbefriedigten körperlichen Bedürfnissen.

Der Mensch genießt sich zwar immer nur selbst oder sein eigenes Ich; aber um sich zu genießen muß er erst seyn. Es setzt also die Art seines Seyns, sein Selbst oder sein eigenes Seyn voraus. So wie man nun

nun bey dem Sinne des Geschmacks zu sagen pflegt, daß derselbe bald angenehm, bald unangenehm, bald süß, bald bitter sey, ohne diese Gefühle weiter auflösen zu können, so ist es auch mit dem Selbstgenuß auf ähnliche Art beschaffen. Die Verhältnisse in denen wir zu den Dingen in der Welt stehen, ihr Einfluß auf uns und der unsrige auf sie, verändern die Situation in der wir uns befinden immer zu und geben uns dadurch eine bestimmte Art unseres Daseyns, so, daß wir zwar in allen Situationen unser absolutes Ich genießen; weil denn aber die besondern Individualien, Verhältnisse und einzelnen Bestimmungen, welche die Art meines Seyns ausmachen, auch mit zu mir gehören, wenn ich dies und kein anderes Individuum seyn soll, und die ich eben deswegen mein nenne, da ich in Hinsicht ihrer bestimmt bin: so geht mein Selbstgenuß zugleich mit auf diese meine individuellen Bestimmungen, oder auf dasjenige Ich, so ich auf der Stelle bin. Nicht alle Individualien, Verhältnisse und einzelne Bestimmungen, in deren Besitz ich mich auf der Stelle denken muß, entsprechen jedesmal meinem Verlangen, Wünschen und Zwecken; ich kann sie daher unmöglich als einen Beitrag zu meinem Ich ansehn, sondern muß sie vielmehr als solche Dinge betrachten, welche der bestmöglichen Art zu existiren Abbruch thun; daher Unzufriedenheit mit dieser Art meines Seyns.

Die bestmöglichste Art unseres Daseyns besteht in der größtmöglichsten Souverainität, Selbstmacht oder Unabhängigkeit. Jemehr ein Mensch sich selbst genug ist, desto weniger dependirt er von Andern, desto stärker ist das Gefühl seiner Kraft, seiner Freiheit und Unabhängigkeit so wohl von leblosen als beseelten Wesen. Folglich wird alles, was dieses Bestreben nach souverainer Unabhängigkeit schmälert, einschränkt, hindert oder gar auf-

aufhebt oder aufzuheben scheinet oder droht, ein Gegenstand des Mißvergnügens oder Schmerzes seyn müssen.

Ich habe Ursache, ehe ich weiter gehe, mich bey diesem Satze etwas zu verweilen. Ich fasse alle Arten der menschlichen Bedürfnisse unter das einzige Bedürfniß seiner souverainen Unabhängigkeit zusammen. Der Beweis davon soll sogleich folgen, nur müssen wir vorbersamst anmerken, daß die Tendenz nach Unabhängigkeit, im Allgemeinen zwar gleich; aber nicht in jedem einzelnen Falle, und bey allen Individuen dieselbe ist. Der eine setzt seine Unabhängigkeit hierinne, der andere in etwas anderem. So brüstet sich der Wilde in seinen amerikanischen Wäldern mit der Stärke seines Körpers und hält sich in der Maaße für weniger unabhängig, als er alle Andere an körperlicher Ausdauer und Force übertrifft. Der Kaufmann hält sich für souverainer und unabhängiger, jemehr er gewonnen hat, und je größer sein Credit ist, oder je weniger Credit er nöthig hat; der Soldat schätzt dieses nach der Größe seiner Charge, nach der Gunst seines Chefs, oder nach seiner Unentbehrlichkeit in dem Dienste; der Gelehrte in der Größe seiner Kenntnisse und in dem Emporragen seines Verstandes über Andere; der moralische Mensch, in der durchgängigen Beobachtung aller seiner Pflichten auf eine moralische Weise. Und alle zusammen, wenn sie allererst die Begriffe dazu haben, werden sagen: der höchste Grad von menschlicher Unabhängigkeit besteht in dem Besitz eines gesunden Leibes, darinne eine gesunde Seele wohnt, d. i. wenn der Mensch alle Mittel in Händen hat, seine körperlichen Bedürfnisse zu befriedigen (corpus sanum) und dabey gerecht, wohlwollend, weise und standhaft oder tapfer ist, (mens sana). Ein solcher hat gewiß die höchsten Vergnügungen und die wenigsten Leiden; er verläßt sich nur auf das, was in sei-

seiner Gewalt ist, und hält die Würksamkeit einer weisen und muthigen Seele für sein einziges Gut, und das Verderbniß einer boshaften und feigen Natur, für sein einziges Uebel und dies macht ihn sonst von Niemanden, als nur allein von Gott abhängig. Nur ein solcher ist allererst recht frey.

Daß nun aber alle Bedürfnisse des Menschen zuletzt in das einzige Bedürfniß seiner durchgängigen Unabhängigkeit zusammen fließen, ist durch Induction und Vergleichung aller besonderer Bedürfnisse desselben erweißlich. Alle menschlichen Bedürfnisse werden durch die Triebe unserer Natur, der thierischen sowohl, als der vernünftigen, herbey geführt. Sie sind ihrer Natur nach nichts anders, als gewisse Güter, d. i. Dinge die zu etwas gut sind, oder Mittel zu gewissen Zwecken, die uns aber vor der Hand mangeln; weswegen man eben sagt, daß man ihrer wozu bedürfe. Vermöge des Triebes nach Subsistenz, sind die Bedürfnisse des Menschen, Nahrungsmittel, Ort seines Auffenthaltes und Bedeckung, und da, wo der Mensch hauptsächlich mit seiner Selbsterhaltung beschäftiget ist, sind seine verdrüßlichen Empfindnisse das unangenehme Gefühl von Gefahr und fehlgeschlagener Hoffnung; vermöge des Triebes nach Fortpflanzung, ist sein Bedürfniß die Vereinigung beiderley Geschlechter; vermöge des Triebes nach natürlicher Freiheit, begehrt er körperliche Gesundheit und Stärke, um die Hindernisse derselben zu entfernen. So lange derselbe diese Tendenzen seiner Natur, d. i. die Würksamkeit seiner Natur fühlt, ohne die Mittel sie zu befriedigen in den Händen zu haben, ist das Gefühl seiner Abhängigkeit von denselben unzertrennlich damit verbunden, es ist ein Gefühl von dem Mangel und von der Abwesenheit derjenigen Mittel, wovon er doch den Zweck will. Was ist das im Grun-

de aber anders, als Sehnsucht oder Verlangen selbst in Hinsicht der Befriedigung seiner natürlichen Tendenzen unabhängig zu seyn? Am meisten abhängig macht ihn das Bedürfniß der Bequemlichkeit, der Eleganz, des Putzes und der Auszierung. Seine Einbildungskraft ist erfinderischer in solchen Dingen die blos zum Schmucke gehören, ohne nothwendig oder nützlich zu seyn, ohne die Mittel darreichen zu können, dieses sein Verlangen zu befriedigen, und in der Maaße, als er sich bestrebt, die Mittel der Befriedigung herbey zu schaffen, oder sich selbst diese Dinge, als selbstgemachte Bedürfnisse versagt, thut er weiter nichts, als sucht sich frey zu machen von der Abhängigkeit von denselben.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit den vernünftigen Trieben, welche auf Veredlung, besonders die sittliche abzwecken. Sie sind von den sinnlichen dadurch unterschieden, daß sie den Menschen ohne Sättigung oder Enkel ununterbrochen beschäftigen. Man kann sie unter die zwey Klassen zusammen fassen, einige, die auf Veredlung des Verstandes und andere, die auf Veredlung des Herzens abzwecken. Vermöge des erstern ist dem Menschen Aufklärung aller Art Bedürfniß, weil er weiß, der Einsichtsvollere herrscht über den, der weniger Einsicht hat, so wie der Stärkere über den Schwächern. Er hasset daher jede Abhängigkeit seines Verstandes von Andern als ein Uebel, welches ihn elend macht. Schaam, Reue und Verzagen an sich selbst, Verachtung und Geringschätzung Anderer, sind die unangenehmen Empfindnisse die ihn martern, und die ununterbrochene Thätigkeit, in welcher seine Natur dadurch erhalten wird, zwecket am Ende auf nichts geringeres ab, als sich so viel möglich in Hinsicht seines Verstandes, Souverainität und Unabhängigkeit zu verschaffen. In Hinsicht des Verlangens nach sittlicher

Ver-

Veredlung des Herzens sind die entgegengesetzten unangenehmen Empfindnisse, bey Menschen von gewöhnlichem Schlage, Furcht vor Schande und Strafe im Falle einer Pflichtverletzung, bey bessern, das niederschlagende Gefühl der Selbstverachtung wegen moralischer Untauglichkeit, daß man ein unwilliges oder widerspenstiges Werkzeug in den Händen Gottes zum besten seiner Nebengeschöpfe gewesen ist, die Vorwürfe des Gewissens und bey noch bessern Menschen, daß man fähig gewesen ist, einen persönlichen Vortheil der heiligen Forderung des Sittengesetzes vorzuziehen. Kurz, man mag sich hinwenden, wohin man will, so geht immer dieselbe Betrachtung hervor, daß die bestmöglichste Art unseres Seyns bestehe in der möglichsten Unabhängigkeit unserer Person, so weit dieselbe mit physischen und moralischen Gesetzen bestehen kann, oder überhaupt in unserer Macht steht.

Man wird nun die Wahrheit des oben aufgestellten Satzes hoffentlich nicht mehr in Zweifel ziehen, daß die bestmöglichste Art unseres Seyns, in unserer größtmöglichsten Souverainität, Selbstgenugsamkeit und Unabhängigkeit bestehe. Ich sage, größtmöglich, d. i. so weit es in unserer Macht steht. Denn abhängig im metaphysischen Verstande bleibt jedes Geschöpf. Daraus folgt aber von selbst, daß der Mangel dieser Unabhängigkeit und mithin jede Art der Dependenz die Art unseres Seyns verschlimmere. Indem wir nun uns in jeder Art selbst genießen: so kann dieser Selbstgenuß unserer Dependenz, die uns nicht anders als elend, wenigstens dem Anscheine nach, machen kann, nichts anders als Unzufriedenheit mit dieser Art unseres Seyns, d. h. Schmerz erzeugen. Und so wäre der Begriff, den wir oben gegeben haben, gerechtfertiget, daß der Schmerz sey ein nagendes, unangenehmes Em-

pfindniß aus der Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Art unseres Seyns, die wir auf der Stelle zu ändern nicht vermögen. Durch das Merkmal, nagendes unangenehmes Empfindniß, unterscheidet sich der Schmerz von einem blos vorübergehenden Verdruß über einen leicht zu ersetzenden Schaden oder kleines Uebel. So sagt man nicht, daß uns die Vergessenheit unserer Domestiken schmerze, ob sie uns wohl Verdruß erwecken kann. Hingegen sind öffentliche Beschimpfung, angethane Beleidigungen, Beleidigungen unserer Wohlthäter Ursachen des Schmerzes.

Glaubt der Mensch Ursache zu haben für die Zukunft, wegen eines Uebels, Unzufriedenheit mit seiner Lage zu befürchten, so hat er einen Vorgenuß davon in seiner Einbildungskraft, welche ihm die Zukunft vergegenwärtiget, und dieser Vorgenuß heißt Kummer. Das nagende unangenehme Empfindniß, aus dem Verlust eines Gutes, besonders eines Freundes, heißt Betrübniß, und wenn es sehr lange dauert, Gram. So machen oft ungerathene Kinder ihren Eltern vielen Kummer.

Den Schmerz lindern, heißt, dem unangenehmen Empfindniß seine stechende oder nagende Kraft benehmen. Hierher gehört unter andern die Zeit. Der Mensch wird durch die Länge der Zeit seine Lage gewohnt, söhnet sich mit derselben aus und läßt Gedult an die Stelle der Unzufriedenheit treten, im Fall die Sache zu ändern, nicht in seiner Macht steht. Die verschiedenen Stufen des Schmerzes werden bestimmt, nach der Größe des Unglücks oder Uebels, nach der Verschiedenheit und Beschaffenheit der Subjecte die das Uebel trifft, und nach Verschiedenheit fremder Personen mit deren Schicksal wir sympathisiren, ingleichen in Absicht

auf

auf die Quantität, nach der Menge der Bedürfnisse die sich ein Mensch macht, ohne die Mittel in den Händen zu haben, dieselben zu befriedigen. Unter allen Uebeln ist wohl der Todesschmerz das größte. Der Tod selbst nicht; er ist das Ende aller Leiden. Darum rufen ihn Personen, die im Grabe wieder erwachen, oder im Erdbeben verschüttet werden, als eine Wohlthat herbey und die Wuth der Verzweifelung sucht allen Schmerzen durch Selbstmord ein Ende zu machen. Wo ich nicht irre, war es der Ritter Raleich, welcher das Beil, womit ihm der Kopf sollte abgeschlagen werden, anfühlte und sagte: es ist ein scharfes, aber sicheres Mittel für alle Schmerzen.

Weiche und weibliche Seelen, leiden mehr, männliche und starke Gemüther leiden weniger. Unter weichen und weiblichen, (effoeminatus animus) oder besser weibischen Seelen verstehe ich solche, deren Nervensystem einen hohen Grad von Irritabilität oder Reizbarkeit besitzen, wohin auch die sogenannten Empfindsamen zu rechnen sind, sie mögen es nun von Natur, oder durch Lectür empfindsamer Schriften, welche ihre Einbildungskraft verbrannt haben, geworden seyn, Hypochondristen und alle jene verzärtelten Seelen, welche ihr Herz halten müssen, wie ein Kind. Denn es steht der Schmerz, der sinnliche sowohl, als der geistige allerdings sehr unter dem Einflusse der Meinungen. Der Feige, der den Schmerz äußerst fürchtet, leidet mehr; der tapfere, muthige und entschlossene Mensch, der ihn nicht fürchtet, leidet weniger. Und so sind bey der Betrachtung des allgemeinen Guten in der Welt, Veranlassungen zur Betrübniß weniger häufig, als bey der Betrachtung der Vortheile oder Nachtheile einzelner Wesen. Um dieser Ursache willen, sagt Ferguson, ist der Zustand einer Seele, die bis zu dem Grade erleuch-

tet ist, daß sie begreift, was der Gegenstand und was die Absichten der göttlichen Vorsehung im Ganzen sind, unter allen übrigen der ergötzendeste, und kömmt einer völligen Befreiung vom Schmerz am nächsten.

Und dieses glaube ich, ist unter andern eine Ursache mit, warum es in der sittlichen Welt unschicklich ist, seinen Schmerz, besonders den körperlichen, in ansehnlichen Gesellschaften, in Gegenwart der Großen u. s. w. durch Klagen, Weinen oder Zettergeschrey blicken zu lassen. Es beleidiget zwar immer die gute Lebensart, Schmerz und üble Laune in die Gesellschaft zu bringen, und dieselbe gleichsam damit anzustecken und eben dadurch Andere lästig zu werden; allein von Seiten des Subjects kündiget sich dasselbe als ein schwaches, weibisches Gemüth, ohne Muth und Entschlossenheit an, welches ihm selbst so sehr nachtheilig ist. Darum sagte Napoleon, als der Held fiel, der der den Sieg bey Marengo, zu wege brachte: „ich möchte hier weinen, wenn ich nicht Soldat wäre."

Es giebt noch andere Arten von Schmerz, welchen man den sympathisirenden nennen könnte, weil eben Sympathie die Ursache desselben ist. Vermittelst der Einbildungskraft versetzen wir uns in den Platz des Andern, den wir leiden sehen, und scheinen uns mit ihm zu fühlen, oder zu leiden. Hierbey genießen wir eigentlich die wahren und würklichen Schmerzen des Andern zwar nicht, sondern das, was wir genießen, ist unsere eigene Situation in welche uns unsere Einbildungskraft versetzt hat. Man kennet die Gewalt derselben und ihre oft unerklärlichen Würkungen. Was hierbey den körperlichen Schmerz betrifft, so sagt Herder *): Mit körperlichen Schmerzen kann ich nicht an-

*) S. Herder Critische Wälder. 1. Th. S. 65 — 68. Vergl. Lessings Lacoon. 5. 6. ingleichen Adam Smith Theor. der

anders, als körperlich sympathisiren, d. i. meine Fibern kommen durch die Theilnehmung in die ähnliche Spannung des Schmerzens, ich leide körperlich mit. — Das Zettergeschrey, die Zückung führt mir durch alle Glieder, die nämlichen convulsivischen Bewegungen melden sich bey mir, wie bey einer gleichgespannten Saite. Ob der in der Zückung liegende Mann, Philoctet sey, geht mich nichts an. Er ist ein Thier wie ich, er ist ein Mensch. Der menschliche Schmerz erschüttert mein Nervengebäude, wie wenn ich ein sterbendes Thier, einen röchelnden Todten, ein gemartertes Wesen sehe, das, wie ich, fühlet. Dieser Eindruck ist peinlich, schon bey dem Anblicke, bey der Vorstellung, ganz peinlich. — Die Natur, das Thier leidet in mir, denn ich sehe, ich höre ein Thier meiner Art leiden. Und welche Gladiatur-Seele gehörte dazu, um ein Stück auszuhalten, in welchem die Idee, das Gefühl des körperlichen Schmerzes, Haupt-Idee, Haupt Gefühl wäre? Ich werde entweder illudirt, oder nicht. Ist das erste, ist es auch nur ein Augenblick, daß ich den Schauspieler verkenne, und einen zückenden, schreienden Gequälten sehe, wehe mir! Es fährt mir durch die Nerven! Ich kann den künstlichen Betrüger, der sich mir zum Vergnügen, dem Anschein nach aufhangen wollte, keinen Augenblick mehr sehen, so bald der Betrug schwindet, so bald er würklich würgt. Ich kann ich

der moral. Empfindungen. Wenn Bonnet den Schmerz aus physicalischen Ursachen, zu Folge seines Fibersystems erklären will, so überschreitet er ohne Zweifel die Gränzen der Fiberphilosophie. S. Analyse der Seelenkräfte. Zehntes Kapitel. Er sagt: dieselbe Fiber, welche das Vergnügen erzeugt, bringt auch den Schmerz hervor, wenn ihre Schwingung so sehr beschleuniget wird, daß sie die Grundtheilchen der Fiber so sehr von einander entfernen. S. 91.

den Seiltänzer keinen Augenblick mehr sehen, so bald ich ihn fallen, in das unterliegende Schwerd stürzen sehe, so bald er mit zerschlagenem Fuße da liegt. — Die Vorstellung des künstlichen Betrugs ist durch die Illusion gestört, ich habe nichts als den Anblick eines Zuckenden, mit dem ich beinahe mit zucke, eines Wimmernden; dessen Ach! mir das Herz durchschneidet. — Im andern Falle, wo keine Illusion erfolgt, so kann ich mir nichts widerrechtlicheres vorstellen, als nachgeäfte Verzuckungen, brüllendes Geschrey, und wenn die Illusion vollkommen seyn soll, ein übler Geruch der Wunde.

Daß wir an Personen, die uns nahe angehen und uns lieb sind, stärkern Antheil nehmen, und ihr Schmerz auch uns tiefer verwundet, als bey fremden; daß wir mit der Unschuld, besonders bey verdienstvollen Personen mehr leiden, als bey den Qualen eines Verbrechers, sind bekannte Erfahrungen. Der Grund des erstern ist, weil sie näher an uns angrenzen und wohl gar als Fortsätze von unserm Ich angesehen werden, deren Lage zugleich die unsrige mit zu ändern scheint. Der Grund des andern ist, besonders bey gut gearteten Seelen, das Interesse, so sie an der Würksamkeit des Sittengesetzes nehmen, indem ihr Schicksal nicht scheint in Proportion mit ihrer moralischen Würdigkeit zu stehen.

Indessen verdienet bemerkt zu werden, daß nichts so bald vergessen wird, als der körperliche Schmerz. Den Augenblick da er vorbey ist, ist auch alle Pein vorüber, die er verursachte, und der Gedanke daran kann uns weiter keinen Schmerz oder Unruhe machen. Hat eine Kreisende ihr Kind zur Welt gebohren, so kann sie selbst die vorige Angst und Quaal nicht wieder zurückrufen. Und wir selbst können den Punkt nicht angeben,

wo

wo der Schmerz gänzlich aufhört und das Vergnügen anfängt, obgleich beide als Extreme nahe an einander grenzen. Hingegen ein unbehutsames Wort von einem Freunde, öffentliche Kränkung und Beschimpfung, verursacht eine innerliche Kränkung die weit dauerhafter ist. Das Wort verschwindet, der Verdruß aber, den es uns gemacht hat, bleibt. Hier ist das, was uns quält, nicht das Object der Sinne, sondern die Idee der Einbildungskraft, und deswegen fährt auch die Einbildungskraft, die den Gedanken daran beständig erneuert, so lange fort inwendig zu eitern und zu schwären, bis diese Idee durch die Zeit und durch andere Zufälle aus unserm Gedächtniß verlöscht ist.

Daß endlich der Schmerz mit der Vermehrung der Bedürfnisse, die sich die Menschen machen, wenn ihre Einbildungskraft erfinderisch genug ist, ohne die Mittel in Händen zu haben, dieselben zu befriedigen, gleichen Schritt halte, ist eine, seit Rouseau, längst bekannte Wahrheit, und vielleicht das einzige Haltbare seines Systems. Ist die Summe seiner Bedürfnisse größer, als sein Vermögen, so benachrichtiget ihn dieser Mangel, daß sein Zustand schlimmer worden ist; dieses macht ihn unzufrieden mit seiner Lage, daher Mißvergnügen und Schmerz. Im Durchschnitt läßt sich daher immer behaupten: je niedriger der Stand ist, in welchem der Mensch lebt, desto weniger ist er den Schmerzen ausgesetzt, weil er hier weniger Bedürfnisse kennet, und die wenigen, die er hat, leicht befriedigen kann. Von den Einwohnern auf der Insel Terra del Fueggo, sagt der Kapitain Cook in seinen Reisen um die Welt, daß sie die armseligsten Menschen und der Auskehrich der Natur wären, und doch lebten sie so vergnügt, daß ihnen nichts zu wünschen übrig blieb (ut illis ne voto quidem opus sit) Mir deuch=

deuchtet, dies hat man in dem Sprüchworte sagen wollen: qui bene latuit, bene vixit.

Der Schmerz ist entweder vermeidlich oder unvermeidlich und also nothwendig. Sich allen Schmerz, auch den vermeidlichen gefallen lassen, ist moralisches Pflegma. Uebrigens ist es ein, in der natürlichen Geschichte der Menschheit sehr wahrer Satz, daß die Natur den Menschen unter die Aufsicht des Vergnügens und Schmerzes gegeben hat. Er handelt und beweist sich thätig um die Summe seiner angenehmen Empfindnisse zu vergrößern und der schmerzhaften weniger zu machen. Ob ich mich gleich sehr hüten werde, diesen Satz mit Helvetius, so weit auszudehnen, um zu behaupten, daß Schmerz und Vergnügen der Sinne, alle Arten der Leidenschaften, Gesinnungen und Tugenden in uns hervorbringen können, und daß sie das einzige Gegengewicht sind, welches der sittlichen Welt Bewegung mittheilet, so ist doch so viel gewiß, daß sich jede Art des Handelns oder Nichthandelns der Menschen aus einem von diesen beiden antrieben, entweder aus Liebe zum Vergnügen, oder aus Furcht für dem Schmerze erklären lassen, nur muß man nicht alles, wie Helvetius, auf sinnliches und körperliches Vergnügen oder Schmerz zurückbringen wollen, welches unerweißlich und mit der Erfahrung nicht übereinstimmend seyn würde. Auch darf dieser Satz nicht auf reines sittliches Handeln ausgedehnet werden, als welches nur allein aus dem höhern Interesse, so der Mensch an dem Sittengesetze nimmt, entspringen darf, wenn seine Tugend rein, uneigennützig und von sittlichem Werthe seyn soll. Mithin schränkt sich derselbe blos ein, auf das gewöhnliche Leben des Menschen und auf seine Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt, ohne Hinsicht auf jene moralischen Gesinnungen, die er nach

den

den Forderungen des strengen Sittengesetzes zu seinen Handlungen mitbringen soll.

Diesem zu Folge hat man die Menschen in zwey Klassen, was ihren Charakter betrifft, eingetheilt. Je mehr sich nemlich in einem Menschen Antrieb zur Thätigkeit findet, desto mehr Liebe zum Vergnügen; je mehr sich im Gegentheil bey einen Menschnn Furcht für dem Schmerze befindet, je größer wird der Hang zur Unthätigkeit bey ihm seyn. Diese letztern denken kaum an etwas anderes, als an die Erhaltung ihrer selbst und ihres Zustandes; da hingegen jene einen Theil ihrer Empfindungen und Neigungen über das ganze menschliche Geschlecht verbreiten. Der Charakter der letztern ist der, der Erweiterung; der Charakter der erstern, ist der, der Einschränkung. Menschen der erstern Klasse kennen oder fühlen vielmehr jenen großen Gedanken: daß sie nicht allein für sich gebohren sind, sondern daß ein Theil ihres Daseyns dem Vaterlande, und ein Theil ihren Nebenmenschen gehört. Wegen ihrer ausgebreiteten Gefühle und ihrer theilnehmenden Empfindungen, hat man sie diejenige Klasse von Menschen genannt, die sich erweitert. In der andern Klasse stehen diejenigen, deren Würkungskreis nicht ausser ihrem Selbst geht. Aengstlichkeit, Furcht und kleine Denkungsart ist ihr Antheil. Mit der Anschaffung der Dinge, die zum thierischen Leben gehören, beschäftigen sie sich am liebsten, und nur die Sorge für dieselben kann sie aus ihrer Trägheit reißen. Wegen ihrer zurückziehenden Gefühle hat man sie diejenige Klasse von Menschen genannt, die sich concentrirt oder ins Enge zusammen zieht. Sie werden getrieben von der Furcht für Schmerzen, man nennt daher diesen Charakter auch den furchtsamen, weil er verbunden ist mit solchen unruhigen und zur Gewohnheit gewordenen

Be-

Bewegungen des Gemüths, welche aus Besorgniß einer nachtheiligen Veränderung in unserer Lage fließen. Es hangt derselbe, außer der natürlichen Anlage, noch von gewissen Leibesbeschaffenheiten und von der geringen Anzahl der Verstandskräfte ab, und kann durch Vorurtheile der Kindheit und Auferziehung sehr begünstiget werden.

Dieser ganze Unterschied ist nach demjenigen Charakter der Menschen gemacht, welcher bey ihnen am stärksten hervorsticht und mit welchem der Mensch am öftersten erscheint. Es giebt keinen Menschen der ganz rein und ganz allein zu der einen Klasse gehöre, wohl aber zu der einen mehr, als zu der andern. A potiori fit denominatio. Und da man hier die Menschen nimmt wie sie sind, und nicht, wie sie seyn sollen, so werden sowohl Moralische als Unmoralische darinne angetroffen werden. Darum sind Menschen aus der erweiternden Klasse, sowohl der größten Tugenden, als auch der größten Laster fähig. Selten sind sie der Mittelstraße fähig. Und dieses macht die Gesetze, die Sittenlehre und die Religion nothwendig. In diese Klasse gehören daher alle, die sich an die Spitze der Nationen zu stellen vermochten. Die Eroberer, die Helden, die Patrioten, die Erfinder neuer Systeme u. s. w. aber auch die Catilinas und andere Weltverwüster. Ueberhaupt gehört kein wahrhaftig großer Mann in eine andere als diese Klasse; aber durch seine großen Leidenschaften allein, wird er nicht groß; sondern durch das Gleichgewicht, wenn ich so sagen darf, welches sich findet zwischen seinen Verstandeskräften, und zwischen der Stärke seiner Leidenschaften.

In einer Theodicee betrachtet man den Schmerz, dem der Mensch von seiner Geburt an unterworfen ist, von

von seiner moralischen Seite, und erwägt daselbst seine physische und moralische Nothwendigkeit, oder Zufälligkeit. In einer Welt, wie die gegenwärtige machen die Schranken der menschlichen Natur, daß ein Menschenleben ohne allen Schmerz ein unstatthafter Wunsch ist. Ist aber diese Beschränktheit nothwendig und wesentlich, so ist auch das Gefühl oder der Genuß derselben nothwendig und unvermeidlich. Denn es liegt in jedem Schmerz ein Widerspruch, eine Art von Disharmonie mit den Dingen und dem Triebe nach der besten Art unseres Seyns. Dieser muß gedacht oder gefühlt werden. Dies setzt Empfindung voraus. Die Klagen über den physischen Schmerz sind also Klagen über die gegenwärtige Einrichtung unserer organischen Natur, es sind Klagen, daß der Schöpfer uns nicht so eingerichtet hat, daß wir keine Empfänglichkeit für körperliche Schmerzen gehabt hätten, und, da eben diese Schmerzen für uns Antriebe zur Thätigkeit, Würksamkeit und unserer Kraftäußerung enthalten, und dadurch unsere Natur an ihrem rechten Orte steht, wo sie die mehreste Aufforderung zu Uebung ihrer Kräfte hat, so sind es Klagen darüber, daß der Urheber unserer Natur uns gerade auf diesen Platz gestellt hat, wo die Aufforderung zur Uebung unserer Kräfte für uns die angemessenste ist. Dadurch erscheinet der Schmerz in einem für uns wohlthätigem Lichte. Er dünket uns zwar Traurigkeit zu seyn, wenn er da ist, dienet uns aber zu einer heilsamen Frucht.

Der Dichter sagt daher:

Soll Welten alles Böse fehlen?
So mußte nie den Staub der Gottheit Hauch beseelen;
Denn alles Böse quillt blos aus des Menschen Brust:

So muß der Mensch nicht seyn; welch größe-
rer Verlust!
Die ganze Schöpfung würde trauern,
Die Tugend fliehn und ihren Freund bedauern.

Doch wir können hier diese Lehre nicht weiter verfolgen, ohne in die Lehre von dem moralischen Uebel über zu gehen, und müssen den Leser auf den Art. Uebel, moralisches verweisen. Zu unserer Absicht war das Gesagte genug.

(Ende des dritten Bandes.)

Druckfehler.

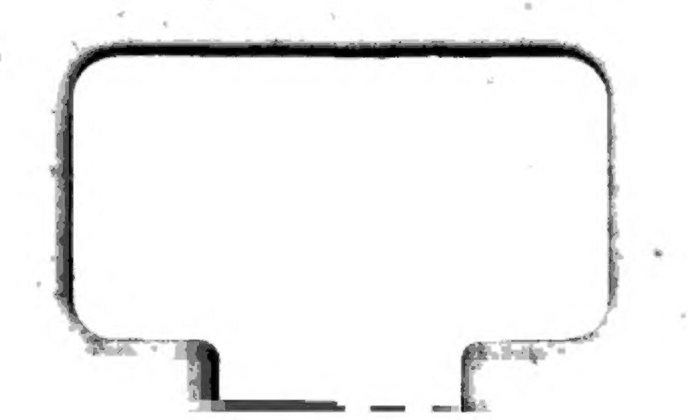
S. 32. Z. 4. für Sinnlichkeit, lies Sittlichkeit.
- 41. - 6. für die, lies das ist.
- 42. - 12. für es, lies etwas.
- 46. - 15. nach System, lies war.
- 57. - 10. nach erklärten, lies dasselbe.
- 63. - 5. für durch, lies dadurch.
- 78. - 22. für dieses, lies diesen.
- 122. - 13. müssen die Worte: man ihm ausgestrichen werden.
- 123. - 25. für materialiter, lies formaliter.
- 141. - 22. für trfliches, lies treffliches.
- 147. - 17. für genommen, lies gewonnen.
- 174. - 14. für unbekrenzten, lies unbegrenzten.
- 197. - 20. für sicher halten, lies sich erhalten.
- 248. in der Note * für Stob aeus, lies Stobaeus.
Ebend. in der Note ** für benets, lies beneficiis.
S. 250 Z. 12. für Grundsäße, lies Grundsätze.
- 252. - 30. für erkennen, lies verkennen.
- 266. - 17. nach müssen, lies wir.
- 309. - 3. für um, lies und.
- 314. - 19. für verbündlich, lies verbindlich.
- 315. - 11. nach ursprünglich, lies hat.
- 319. in der Note, für wiederholt, lies widerlegt.
- 322. - 1. für dara, lies darauf.
- 332. - 13. füe denen, lies dem.
Ebend. - 28. muß das Wort: auch, einmal ausgestrichen werden.
- 369. - 12. für abgestellter, lies angestellter.
- 374. - 7. für häteten, lies hätten.
- 375. - 27. für eine, lies einen.
- 392. - 29. ist das Wort: sich, wegzustreichen.
- 418. in der Anmerkung Zeile 5. für ein, lies kein.
- 423. Z. 7. für aber, lies oder.
Ebend. - 9. nach wahrscheinliche, lies Beweise.
- 424. - 23. für groser, ließ grosen.
- 448. - 15. für Abchiedus, lies Alchindus.
- 469. - 35. für vom, lies im
- 478. - 4. für free, lies fern.
- 501. - 12. müssen die Worte: daß ich, ausgestrichen werden.
- 538. - 18. muß das Wort: das, ausgestrichen werden.
Ebend. - 20. für ciuitas, lies civitates.
- 581. - 25. für verkaufen, lies erkaufen.
- 640. in der Note, Z. 2. von unten, für το, lies τό.
- 642. Note **, Z. 5. für acta, lies actu.
- 678. Z. 9. für Vrstellungen, lies Vorstellungen.
- 702. - 6. für seht, lies sehr.
- 714. - 6. für Situtiaonen, lies Situationen.
- 720. - 18. für Enkel, lies Eckel.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google

